مسلم یونی ورسٹی کا سہ ماہی علمی اور ادبی رسالہ

فکر و نظر

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

فکر و نظر

سہ ماہی — علی گڑھ

جلد: ۳۶ ۱۹۹۹ء شمارہ: ۱

مدیر

پروفیسر محمد سالم قدوائی

نائب مدیر

محمد صابر

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

مجلسِ ادارت

قیمت :
فی شمارہ —— بیس روپے ٢٠
سالانہ —— ساٹھ روپے ٦٠
طلباء کے لیے
سالانہ، —— پینتیس روپے ٣٥

ٹینگ : ساجد علی خان

طباعت : اے۔ایم۔یو۔ پریس، علی گڑھ۔ فون: ۴۰۰۶۸۴۴۶

ترتیب

○ حکیم محمد سعید ـــــــ شخصیت و فن ۵
پروفیسر حکیم سید ظل الرحمٰن
○ خطباتِ مدراس ۱۵
مولانا ضیاء الدین اصلاحی
○ بحر الفصاحت از حکیم نجم الغنی خاں رام پوری ۲۹
ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی
○ پریم چند پر مختلف تحریکوں کے اثرات ۳۲
ڈاکٹر صغیر افراہیم
○ راجستھان کی ادبی تاریخ کا پس منظر ۵۶
ڈاکٹر سیما سہیل
○ شیکسپیر کے ڈراموں کے اردو تراجم ۷۶
ڈاکٹر محمد ضیاء الدین انصاری
○ میر عبدالجلیل واسطی بلگرامی کی ادبی خدمات ۸۷
ڈاکٹر زرینہ خان

حکیم سید ظل الرحمٰن*

حکیم محمد سعید ـــــ شخصیت وفن

دہلی کی مردم خیز سرزمین سے جو صاحب فضل وکمال شخصیتیں پیدا ہوئیں اور جن کی ضیا، علم ودانش نے ایک زمانہ کو منور اور تابناک کیا، ان فرزندان جلیل میں ایک نمایاں نام حکیم محمد سعید کا ہے۔ وہ محض حاذق معالج، نامور طبیب اور تاریخ، ادب واسلامیات کے ممتاز عالم ہی نہیں تھے، اعلیٰ درجہ کے دانشور، مدبر، منتظم اور عالمی سیاست کے نبض شناس بھی تھے۔ ان کی ہمہ جہت شخصیت، بصیرت اور مفکرانہ جرأت سے زندگی کے ہر شعبہ میں رہنمائی حاصل ہوتی تھی۔ انھوں نے ہماری ملی اور قومی زندگی پر جو نقوش ثبت کیے ہیں ان کی تابناکی مدتوں باقی رہے گی۔ کسی ایک مضمون میں ان کی شخصیت کا احاطہ اور ان کی خدمات کا تعارف آسان نہیں ہے۔

"۱۹۹۰ء کے شروع میں افواہ اڑی کہ حکیم محمد سعید کو گولی مار کر ہلاک کر دیا گیا ـــ یہ افواہ پورے پاکستان میں منٹوں سکنڈوں میں پہنچ گئی اور پھر دنیا بھر میں پھیل گئی۔ نونہال بے چین ہو گئے۔ پورے پاکستان میں میری بیٹیاں اور بہنیں اور بزرگ جا نماز پر بیٹھ گئے۔ مسجدوں میں دعائیں ہوئیں۔ اس افواہ پر پاکستان کا ہر انسان بےچین ہو گیا۔ کیونکہ ہر انسان مجھ سے محبت کرتا ہے اور میں سب سے بے پناہ محبت کرتا ہوں۔"

حکیم محمد سعید نے تین برس قبل اپنے قتل کی افواہ پر جس عوامی جذبہ کا اظہار کیا تھا اور رنج وغم کی جو تصویر کھینچی تھی، کسے معلوم تھا کہ وہ اتنی جلدی سچ ثابت ہوگی۔ ۱۷ اکتوبر ۱۹۹۸ء کی صبح جس نے بھی ان کے قتل کی روح فرسا خبر سنی وہ ہکا بکا رہ گیا۔ ماتم کناں اور اشکبار ـــ حیف ایسے انسان کا قتل جو شرافت وانسانیت کا پیکر، اخلاق و مروت کا سرچشمہ، مایوس مریضوں کا مژدہ، علم کا روشن مینار، ملک وملت کا فدائی اور ارفع انسانی اقدار کا حامل تھا۔ جس نے زندگی بھر نونہالان وطن سے محبت کی، ان کی تعلیم و تربیت کا نظم کیا۔ اعلیٰ تعلیم وتحقیق کے دروازے کھولے، لاکھوں مریضوں کو علاج اور شفا کی سہولتیں بہم پہنچائیں، اسلامی تہذیب وثقافت اور اسلامی علوم وفنون کی حفاظت کے لیے بے دریغ دولت صرف کی اور زندگی کا ایک ایک لمحہ انسانیت کی فلاح وبہبود کے لیے وقف کیا۔ ایسے علم دوست، معارف پرور، منبع جود وسخا، محسنِ ملت کا قتل ملی تاریخ کا دردناک حادثہ، قومی بدنصیبی کی بدترین

---

* پروفیسر وصدر شعبۂ علم الادویہ۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

مثال اور قوم کے ماتھے پر ہمیشہ کلنک کا باعث رہے گا۔

حکیم محمد سعید ۹ جنوری ۱۹۲۰ء کو کوچہ کاشغری، بازار سیتارام دہلی میں پیدا ہوئے۔ ڈھائی برس کے تھے کہ والد حکیم عبدالمجید (پیدائش ۱۸۸۳ وفات ۲۲ جون ۱۹۲۲ء) کے سایہ سے محروم ہوگئے۔ بڑے بھائی حکیم عبدالحمید نے نہایت محبت و شفقت سے اپنی سرپرستی میں لیا۔ ۹ برس کی عمر میں حفظ قرآن کی سعادت ملی۔ حافظ سید عمر دراز علی اُن کے استاد تھے۔ دہلی میں مسجد غفاری میں پہلی تراویح سنائی۔ ۱۹۲۸ میں بڑے بھائی کے ساتھ حج کی سعادت سے مشرف ہوئے۔ ۱۹۳۶ء میں طبیہ کالج دہلی میں تعلیم طب کے لیے داخل ہوئے۔ ۱۹۳۹ء میں فراغت حاصل کی۔

حکیم عبدالحمید نے جہاں ان کی پرورش و نگہداشت پر اپنی بہترین صلاحیتیں صرف کیں وہاں پر ان کے ذہن رسا و طبع مدبر کی خوبی تھی جس نے ان مساعی کے بہترین اثرات قبول کیے۔ حکیم سعید نے بڑے بھائی سے زندگی کے آداب سیکھے، انسانیت کا درس لیا، جہد مسلسل و عمل پیہم کی راہ پائی۔ ان سے ہدایت و رہنمائی کا سلسلہ انھوں نے ساری عمر جاری رکھا۔ خود ان کے بقول "زندگی کی ہر دوڑ میں اور سعی و جہد کی ہر منزل میں تتبع حمید سے غافل نہیں رہا۔" وہ ان کے لیے نمونہ عمل تھے۔ ان کے مطابق "ان کا رواں رواں ان کا زیر احسان ہے۔" انھوں نے ان کی ایسی کامیاب تقلید اور ایسی مکمل نقل کی کہ وہ انہی کی طرح علم و حکمت کا آفتاب بن کر چمکے اور دنیائے علم و فن کو درخشانی عطا کی۔

طبی تعلیم سے فراغت کے بعد حکیم عبدالحمید نے انھیں ہمدرد کی ذمہ داریوں میں شریک کیا۔ ہمدرد صحت ۱۹۳۲ میں جاری ہوا تھا۔ پہلے مدیر حکیم خواجہ نیاز احمد تھے۔ ۱۹۳۳ میں حکیم عبدالحمید خود اس کے مدیر بنے۔ ۱۹۳۷ میں مدیر کی حیثیت سے حکیم سعید کا نام چھپنا شروع ہوا۔ لیکن ادارت کے تمام و کمال فرائض انھوں نے ۱۹۴۱ میں سنبھالے۔ ۱۹۴۷ میں یہ عارضی طور پر چند ماہ کے لیے بند ہوا۔ پھر ۱۹۴۸ میں انھوں نے کراچی سے جاری کیا۔

قیام پاکستان کے بعد ۹ جنوری ۱۹۴۸ کو حکیم سعید نے کراچی ہجرت کی۔ یہ ان کی دور اندیشی اور ذہانت تھی کہ انھوں نے ۳ جون ۱۹۴۷ کو پاکستان بننے کے اعلان سے چار ماہ قبل قیام پاکستان کو یقینی سمجھ لیا تھا اور مارچ ۱۹۴۷ میں وہ کراچی چلے گئے تھے اور وہاں ہمدرد صنعت کے لیے دو ایکڑ زمین حاصل کر لی تھی۔ پاکستان پہنچ کر حکیم سعید نے غیر معمولی تدبر اور انتظامی صلاحیت کا ثبوت دیا۔ نامساعد حالات اور قلیل سرمایہ سے انھوں نے ہمدرد پاکستان کی بنیاد ڈالی۔ ۱۹۴۰ سے ۱۹۴۸ تک ہمدرد دہلی کی ذمہ داریاں ادا کرتے ہوئے انھوں نے صنعت و تجارت کے اصول سیکھے تھے۔ دیانت و اخلاق اس کا راز تھا، وہ سب کام آیا۔ اور ان کی انتھک اور شب و روز کی محنت نے جلد ہی ہمدرد کو پاکستان کا سب سے بڑا دوا ساز ادارہ بنایا۔

حکیم صاحب کے اندر بلا کا حوصلہ اور اولوالعزمی تھی۔ بڑا منصوبہ ساز دماغ پایا تھا انھوں نے۔ ان کے منصوبے محض کاغذ کی زینت نہیں ہوتے تھے، وہ انھیں پوری تندہی سے عملی جامہ پہناتے تھے اور دلجمعی و سکون سے خاکوں میں رنگ بھرتے تھے۔ ان کی ذات عمل و کردار کا ایک بے مثل نمونہ تھی۔

حکیم صاحب کا پہلا مطالعاتی بیرونی سفر جنوب مشرقی ایشیا کا تھا۔ یہ سفر انھوں نے بڑے بھائی کے ساتھ ۱۹۵۲ میں کیا تھا۔ اس سفر میں وہ اس زمانہ کے مشرقی پاکستان، برما، تھائی لینڈ اور انڈونیشیا گئے تھے۔ ۱۹۵۶

میں بڑے بھائی ہی کے ساتھ یورپ کا سفر کیا اور تقریباً ڈھائی ماہ انگلینڈ، فرانس، اسپین، جرمنی، ہالینڈ، سوئزرلینڈ اور ترکی کی سیاحت کی۔ مشرق اور مغرب کے یہ سیاحتی اور مطالعاتی دورے طب اور سائنس کے میدان میں یورپ کی پیش رفت اور ترقی کے جائزہ کی خاطر تھے۔ دواسازی کے میدان میں وہاں جو انقلابی کام ہو رہا تھا اور فارماسیوٹیکل لیبورٹریز جس طرح سائنٹفک طور پر دوائیں تیار کر رہی تھیں ان کا معائنہ ان کے خصوصی پروگرام میں شامل تھا۔ ان سفروں سے جو تجربات حاصل ہوئے انھیں ہمدرد میں بروئے کار لایا گیا۔ انھوں نے ہمدرد میں یونانی دواسازی کو ترقی اور جہت عطا کرنے کے علاوہ تعلیمی اداروں کے قیام اور بالخصوص مدینۃ الحکمت اور جامعہ ہمدرد کے قیام میں ان سے خوب فایدہ اٹھایا۔ کراچی کے ایک دور افتادہ مقام پر انھوں نے علم کا ایک شہر آباد کیا۔ ویرانہ میں بہار، سیکڑوں طلبہ وہاں تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔ یونانی طب کی، ایلوپیتھی کی، سائنس اور ادبیات کی۔

حکیم محمد سعید نے جس کثرت سے بیرونی سفر کیے اس کثیر تعداد کے سفر کم لوگوں کے حصہ میں آئے ہوں گے۔ ان سفروں سے ان کی نظر و فہم میں وسعت پیدا ہوئی اور شخصیت میں نکھار آیا۔ دنیا کو بہت قریب سے دیکھنے اور بکثرت تجربات کا اثر ان کی ذات میں نمایاں تھا۔ انھوں نے جس قدر شخصی اور علمی روابط پیدا کیے ان میں بھی کم لوگ ان کے شریک ہوں گے۔ ان سفروں سے انھیں جو ذاتی فایدہ ہوا، اس کی اہمیت اپنی جگہ ہے، لیکن ان کے ذریعہ طب اور طبیبوں کا بھی بھرپور تعارف ہوا۔ حکیم اجمل خاں کے بعد وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے نہ صرف اپنے ملک میں احیا و ترقی فن کے لیے جد و جہد کی بلکہ بین الاقوامی سطح پر طب یونانی کی اہمیت اجاگر کرنے پر اپنی کوششیں صرف کیں۔ ان کی دس سالہ محنت و کاوش کے نتیجہ میں عالمی ادارہ صحت نے طب یونانی کو تسلیم کیا۔ اور اس کی تیسویں جنرل اسمبلی منعقدہ جنیوا مئی ۱۹۷۷ء میں یہ قرارداد منظور کی گئی کہ مسئلہ صحت کے حل کے لیے روایتی طبوں (بشمول طب یونانی) سے کام لینا ضروری ہے۔ اس کے بغیر عالمی سطح پر یہ مسئلہ حل نہیں ہو سکتا۔ حکیم صاحب کا یہ بہت بڑا کارنامہ ہے اور کم لوگ جانتے ہیں کہ اس کے لیے انھیں کس قدر جد و جہد کرنی پڑی ہے۔

حکیم صاحب نے مشرقی طب کے میدان میں عالمی سطح پر جو پیش رفت ہو رہی ہے خاص کر ہندوستان، چین اور پاکستان میں جو کام ہو رہا ہے، اس کا احاطہ کر کے ایک خط دنیا بھر کے وزرا و صحت کو لکھا تھا اور انھیں دعوت فکر دی تھی اور وہاں روایتی طبوں کے تعلق سے جو اقدامات ہو رہے ہیں ان سے باخبر رکھنے کی درخواست کی تھی۔ یہ خط ۱۷۱ وزرائے صحت کو لکھا گیا تھا۔

عالمی ادارہ صحت کے علاوہ یونیسکو اور یونیسف سے ان کا گہرا تعلق رہا۔ یونیسکو کی کئی اہم میٹنگوں میں وہ شریک ہوئے اور اس کے تعاون سے انھوں نے متعدد عالمی اجلاس منعقد کرائے۔ یونیسکو کے رسالہ کوریئر کی اردو اشاعت پیامی کے نام سے انہی کی مساعی سے ممکن ہو سکی۔ ۱۹۷۷ سے ۱۹۹۱ تک انھوں نے خود اس کی ادارت کے فرائض انجام دیئے۔ انھوں نے یونیسکو کی بارہ کتابیں شائع کرنے کا منصوبہ بھی بنایا تھا۔ ان کا تعلق ثقافت اور سائنسی موضوعات سے تھا۔ ان کی کوشش سے کوریئر یونیسکو کا ایک ایشوع پندرہویں صدی ہجری تقریبات کی مناسبت سے اسلام پر اور دوسرا ابن سینا پر شائع ہوا۔ نونہالوں سے انھیں جو دلچسپی تھی اس کی وجہ سے انھوں نے یونیسکو کے زیر اہتمام بچوں کے سائنسی کوریئر کی تجویز بھی رکھی تھی۔

یونیسکو اور ہمدرد کے درمیان معاہدے اور باہم اشتراک کا سلسلہ قائم رہا۔ حکیم صاحب نے اسلامی سائنس میں نمایاں کام کرنے والے محقق کو ہمدرد کے تعاون سے یونیسکو پرائز (یونیسکو ہمدرد پرائز) کا بھی منصوبہ بنایا تھا، ۱۹۶۹ء میں ابن الہیثم کے جشن ہزار سالہ اور ۱۹۷۵ میں البیرونی کے جشن ہزار سالہ پر انھوں نے ہمدرد کراچی میں یونیسکو کے تعاون سے عالمی تقریبات منعقد کیں۔ انہی کی کوشش سے ابن سینا اور صدرالدین عینی پر یونیسکو کے زیر اہتمام عالمی سطح کی کانفرنسیں منعقد ہوئیں۔ تاجک اکادمی آف سائنسز کے تحت صدرالدین عینی کی صد سالہ جبلی میں انھوں نے تیاری کے ساتھ شرکت کی تھی۔ پندرہویں صدی ہجری کے آغاز پر ۱۹۸۰ میں آسٹریلین نیشنل یونیورسٹی کینبرا میں منعقد قرآن کانگریس (قرآن چودہ سو سال کے دوران) میں انھوں نے خطبہ اختتامیہ دیا تھا۔ اس کانگریس کے انعقاد میں یونیسکو کے ساتھ ہمدرد کا تعاون بھی شامل تھا۔ ہمدرد کی طرف سے تمام مندوبین کو بیگ دیئے گئے تھے۔ حکیم صاحب نے ایک اجلاس کی صدارت کی تھی۔ یہ سلسلہ تقریبات علمی پندرہویں صدی ہجری یہ کانگریس اسلامی دنیا سے باہر سب سے منظم کانفرنس تھی۔ ان کی توجہ اور اثر سے اس سلسلہ کی دوسری کانفرنس ہمدرد دہلی میں حکیم عبدالحمید کے زیر اہتمام منعقد ہوئی۔ ۱۹۸۵ میں تیسری عالمی قرآن کانگریس انھوں نے کراچی میں منعقد کی۔ ہمدرد کے ساتھ وزارت امور مذہبی پاکستان کی شرکت سے سیرت پر بھی اس موقع پر عالمی کانگریس کا انعقاد عمل میں آیا تھا۔ اسلامیات کے سلسلہ میں ان کا ایک بڑا کارنامہ قرآن پر ان عالمی کانفرنسوں کا انعقاد ہے۔

مکہ مکرمہ میں اولین کانفرنس تعلیم اسلامی میں شرکت کے علاوہ انھوں نے لندن میں ورلڈ آف اسلام فیسٹول میں بھی شرکت کی تھی۔ وہ اس بڑے اہم علمی جشن اسلام میں بحیثیت مشیر خصوصی شریک تھے۔ اس موقع پر سید حسین نصر نے لندن کے سائنس میوزیم میں اسلامی سائنس کی نمائش کا انتظام کیا تھا۔ ملکہ فرح پہلوی ایران نے اس کا افتتاح کیا تھا اور ہزاروں ایرانی ان کے خلاف مظاہرے کے لیے جمع ہو گئے تھے۔

انٹرنیشنل سمپوزیم آن بیالوجی اینڈ جینٹکس اور انٹرنیشنل کانگریس آن ہسٹری اینڈ فلاسفی آف سائنس یہ دو اہم اجتماعات یونیسکو، وزارت تعلیم پاکستان اور ہمدرد کے تعاون سے پاکستان میں منعقد ہوئے۔ اس سے قبل میڈرڈ (اسپین) میں یونیسکو کے زیر اہتمام حیاتیات اور جینیات پر تیسرا سمپوزیم منعقد ہوا تھا اس میں حکیم صاحب نے متعلقہ موضوع پر اپنے خیالات پیش کیے تھے۔ میونخ میں ۱۹۷۸ میں وہ آئن اسٹائن کے جشن صد سالہ کی تقریبات میں یونیسکو کی دعوت پر شریک ہوئے تھے۔ جامعہ اردن میں بلاد شام پر عالمی کانفرنس اور میکسیکو میں کانگریس آف اورینٹالسٹس میں شرکت کے علاوہ برن یونیورسٹی سوئزرلینڈ میں انھوں نے لیکچر دیا تھا۔

نومبر ۱۹۹۲ میں یونیسکو کے زیر اہتمام عالمی کانگریس برائے سائنسی و ثقافتی تعاون مابین ممالک وسط ایشیا منعقدہ تہران میں حکیم صاحب نے اہم کردار ادا کیا۔ اس کانگریس میں وسط ایشیا کے ملکوں کے اہم نمائندے شریک تھے۔ حکیم صاحب نے روس اور وسط ایشیا کی تمام ریاستوں کا دورہ کیا تھا۔ وہ وہاں کی ثقافت اور تاریخ سے خاص دلچسپی رکھتے تھے۔

حکیم صاحب کی وجہ سے عالمی سطح پر تحریک طب کو بہت فائدہ پہنچا ہے۔ ۱۹۷۷ میں کناڈا میں تاریخ طب کی عالمی کانگریس اور اسی سال کے آخر میں لندن میں انٹرنیشنل یونین ہیلتھ ایجوکیشن کے زیر اہتمام ایک جلسہ میں شرکت کرکے

انھوں نے طب یونانی کی وکالت کے فرائض انجام دیئے تھے۔ آسٹریلیا میں ۱۹۷۹ میں ایشیا کی قدیم طبوں پر عالمی کانفرنس (انٹرنیشنل کانفرنس آن ایشین ٹریڈیشنل میڈیسین) کے انعقاد میں ان کی دلچسپی کو خاص دخل تھا، اسی موقع پر انٹرنیشنل ایسوسی ایشن فار دی ہسٹری آف ٹریڈیشنل ایشین میڈیسین قائم کی گئی تھی۔ ڈاکٹر اے ایل باشم آسٹریلیا صدر اور آیورویدک کے پنڈت شیو شرما، طب یونانی کے حکیم محمد سعید اور چینی طب کے ڈاکٹر سی کونگ نائب صدر منتخب ہوئے تھے۔ اسی سال ۱۹۷۹ میں انھیں انٹرنیشنل یونین آف ہسٹری آف فارمیسی باسل (سوئزرلینڈ) کا ممبر مقرر کیا گیا تھا۔

حکیم صاحب نے اپنے بڑے بھائی حکیم عبدالحمید کے ساتھ عناصر کے موضوع پر تحقیق کا نیا دروازہ کھولا اور اسے ایک مستقل مطالعہ کا عنوان بنایا۔ ان کوششوں سے بعض اہم دریافتیں عمل میں آئیں اور اہم تحقیقی مضامین تصنیف پائے۔ ایلیمنٹ ان ہیلتھ اینڈ ڈزیز پر پہلی عالمی کانفرنس فروری ۱۹۸۳ میں ہمدرد دہلی اور دوسری عالمی کانفرنس فروری ۱۹۸۷ میں ہمدرد کراچی میں منعقد ہوئی۔

امریکہ کی نیشنل لائبریری آف میڈیسین انگریزی ترجمہ قانون ابن سینا کے لیے مستعد تھی اور اس نے ولکم فاؤنڈیشن کے ڈاکٹر اسکندر سے اس کے لیے بات کر لی تھی۔ ایک ملین ڈالر کی رقم نیشنل لائبریری آف میڈیسین بتھسڈا، میری لینڈ امریکہ نے اس کام کے لیے مختص کی تھی۔ حکیم صاحب ڈاکٹر غادہ کرمی سے جو طب اور تاریخ سائنس کی اسکالر ہیں یہ کام لینا چاہتے تھے۔ جولائی ۱۹۷۶ میں اس پروجکٹ کی ڈائریکٹر ڈاکٹر جین برانڈ سے حکیم صاحب نے رابطہ قائم کیا اور انھیں بتایا کہ ہمدرد انڈیا یہ کام شروع کر چکا ہے اور ان سے درخواست کی کہ وہ ہمدرد انڈیا کو مالی امداد دیں اور اس کام کی تکمیل میں تعاون کریں۔ ڈاکٹر جین برانڈ ڈاکٹر پال غلیونجی (قاہرہ) سے یہ کام لینا چاہتی تھیں اور اس کام کے لیے ان کو خطیر رقم دینے کا بھی انھوں نے وعدہ کیا تھا۔ حکیم صاحب کا مقصد یہ تھا کہ جب ہمدرد انڈیا یہ کام کر رہا ہے تو کام میں اعادہ اور تکرار نہ ہو۔

حکیم صاحب پہلے شخص ہیں جنھوں نے پاکستان اور چین کے مابین طبی تعلقات کی بنیاد رکھی۔ ۱۹۶۳ میں انھوں نے پاکستان کے ایک طبی وفد کی قیادت کرتے ہوئے چین کا ایک ماہ کا دورہ کیا تھا۔ یہ غیر سرکاری وفد تھا جس کا اہتمام انھوں نے خود کیا تھا۔ اس ایک ماہ کے عرصہ میں انھوں نے ۲۷ تقریریں کی تھیں۔ چین پاک دوستی میں بھی حکیم صاحب کا ہاتھ رہا ہے۔ ان کی کتاب میڈیسین ان چائنا ان رشتوں پر گواہ ہے۔ اس کی پہلی اشاعت ۱۹۶۵ اور دوسری اشاعت تقریباً دوگنے اضافات کے ساتھ ۱۹۸۱ میں طبع ہوئی ہے۔

ایک زمانہ میں حکیم صاحب نے لندن میں مطب کا سلسلہ قائم کیا۔ اس کی شروعات اس طرح ہوئی کہ ڈاکٹر اسلم کے ڈاکٹریٹ کا موضوع "برطانیہ میں طب ایشیائی، حکماء اور وید" تھا۔ ناٹنگھم یونیورسٹی کے پروفیسر فارمیسی ڈاکٹر ایس ایس ڈیوس اس کے نگراں تھے۔ ان کے مشورہ سے حکیم صاحب نے اپنی کوششوں کا آغاز کیا۔ برطانیہ کی وزارت صحت نے ایشیائی مہاجرین کے لیے طب ایشیا کے استعمال پر غور و فکر کے لیے ڈاکٹر ڈیوس کو مقرر کیا تھا۔ ۱۹۷۷ میں حکیم صاحب نے ناٹنگھم میں ڈیوس سے ملاقات کی اور انھیں آمادہ کیا کہ یونانی دواؤں پر عائد قانونی پابندی ختم کی جائے اور ایسے ضوابط بنائے جائیں جن کی رو سے یونانی اور دوسری ایشیائی طبوں کی پریکٹس اور ان کی دواؤں کی برطانیہ میں درآمد شروع ہو۔ انھوں نے ڈاکٹر ڈیوس کو پاکستان کی دعوت دی اور سفر خرچ اور قیام کی پوری سہولت فراہم کی اور خوش دلی سے اس کی خاطر مدارات میں کوئی دقیقہ نہیں رکھا۔ لیکن افسوس کہ اس کا رویہ ان طبوں سے معاندانہ رہا اور اس نے ایشیائی طبوں کی موافقت میں

حکومت کو رپورٹ نہیں دی. حکیم صاحب نے برطانیہ میں کئی برس ایشیائی طلبوں کے حقوق کے لیے جدوجہد کی تھی اور وہاں بلامعاوضہ معالجہ کے جو فرائض انجام دیے تھے. اس کا اثر یہ ہے کہ برطانوی وزارت صحت میں ایشیائی طلبوں کا مسئلہ آج بھی زیر غور ہے.

حکیم صاحب نے دنیا بھر میں آوازِ طب پہنچانے کا عزم کر رکھا تھا۔ ان کا قریب قریب ہر سفر احیائے طب کے عظیم مقصد کے لیے ہوتا تھا۔ طب کا درجہ ان کے ہاں ایک مشن اور ایک عبادت کا تھا۔ اسے وہ بنی نوع انسان کی خدمت کا سب سے بڑا ذریعہ اور ایک عظیم ملی سرمایہ سمجھتے تھے۔

۱۹۷۹ء میں فن لینڈ میں وہ ایک کشتی لے کر کوئی آٹھ دن وہاں کے جزیروں میں گھومے۔ تلاش یہ تھی کہ بڑے بڑے شہروں سے دور دراز جزیروں میں گم انسان اپنا علاج کن جڑی بوٹیوں سے کرتے ہیں۔ بلغاریہ، ماسکو، واشنگٹن اور دوسرے شہروں میں بھی مفردات اور جڑی بوٹیوں پر ہونے والے تحقیقی کاموں کا جائزہ ان کے پروگرام میں شامل رہتا تھا۔ انھوں نے طب یونانی کے نوادر کا مغرب کے علم کدوں میں معائنہ کیا۔ اسکوریال کے کتاب خانہ میں طبی مخطوطات کے ملاحظہ کے دوران ابن ہیثم کی کتاب المناظر اور البیرونی کی کتاب الصیدنہ دیکھی اور ان دونوں پر کام کرایا۔ اس کا شمار ان کے بڑے علمی کاموں میں کیا جائے گا۔ ویانا میں انھوں نے جالینوس کے تشریحی ماڈل بھی دیکھے تھے۔

ایک سیاح کی حیثیت سے حکیم صاحب کا مرتبہ بہت بلند ہے۔ انھوں نے دنیا کے بیشتر ملکوں کے سفر کیے اور اہم ملکوں کا متعدد بار دورہ کیا۔ یہ سارے سفر ہوس سیر و تماشہ کے لیے نہیں خالص مطالعاتی یا علمی و فنی مقاصد کی خاطر تھے۔ انھوں نے خود بھی اپنے ارادوں کی شورش اور حوصلوں کی بے باکی کا ذکر کیا ہے۔ اسفار کے تعلق سے انھوں نے کہا ہے "رات دن سفر میں ہوں۔ صبح پاکستان میں ہوں تو دن کو جرمنی میں، شام کو پیرس میں۔ میں کبھی لندن میں ہوتا ہوں کبھی واشنگٹن میں۔ شام کو اگر ماسکو میں اٹھتا ہوں تو صبح تہران میں داخل ہوتا ہوں۔ ابھی میکسیکو میں ہوں تو دوسرے دن پورٹ آف اسپین میں۔ نیویارک سے اڑا تو صبح میڈرڈ میں داخل ہوگیا۔ کبھی بغداد اور مکہ و مدینہ میں ہوں تو اس سے اگلے دن حلب اور دمشق میں۔" یہ حکیم صاحب کی خوش نصیبی تھی کہ انھیں بارہ مرتبہ حج کی سعادت میسر آئی۔ انھوں نے پہلا حج ۱۹۲۸ میں کیا تھا جب ان کی عمر صرف ۸ برس کی تھی۔

انھوں نے بیرونی اسفار میں بقول خود چار ہزار سے زیادہ اہم شخصیتوں سے روابط پیدا کیے تھے۔ مشاہدات و تاثرات کی شکل میں ان سفروں کی روداد قلمبند کر کے انھوں نے اردو کے سفرناموں کی تاریخ میں ایک درخشاں باب کا اضافہ کیا ہے۔ دلچسپ معلومات افزا اور خیال افروز تحریروں کی وجہ سے ان کا نام ہمیشہ اہمیت سے لیا جائے گا۔ انھوں نے چھوٹے بڑے تقریباً ۳۵ سفرنامے لکھے ہیں۔ بعض سفرنامے مثلاً ایک مسافر چار ملک (آسٹریلیا، فرانس، سوئٹزر لینڈ اور انگلستان) یورپ نامہ، جرمنی نامہ، شب و روز مع تاثرات سفر دمشق حلب و جدہ، سوئٹزر لینڈ میں میرے چند شب و روز، ماہ و روز، درون روس دلچسپی سے پڑھے جانے کے لائق ہیں۔

ملک سے باہر نہ صرف لندن اور ڈھاکہ میں ان کے مطب کا سلسلہ رہا، بلکہ بعض بیرونی شخصیتوں کے علاج کے لیے بھی وہ بلائے جاتے رہے۔ عمان کے سلطان کی والدہ کے علاج کے لیے وہ خاص طور پر مسقط گئے تھے۔ انھوں نے مریضوں کی اس طرح خدمت کی کہ کبھی فیس کی شکل میں کوئی معاوضہ نہیں لیا۔ زندگی بھر وہ طب اور طبیبوں کی سربلندی اور عظمت و

وقار کے لیے سرگرم رہے۔ طب یونانی کی ترقی کے لیے ان کی پچاس سالہ جدوجہد دراصل پاکستان میں طب یونانی کی نصف صدی کی تاریخ ہے اس طرح جڑی ہوئی ہے کہ اس کے بغیر پاکستان میں طب کی تاریخ کا مطالعہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ جدوجہد طب کے کسی ایک شعبہ تک محدود نہیں ہے۔ اس کا دائرہ ایک طرف مفردات کے حصول اور دواسازی کے اہتمام سے لے کر یونانی طب و معالجہ کو عام کرنے تک، دوسری طرف اطبا میں یک جہتی و اعتماد اور کل پاکستان طبی تنظیم کے قیام، سمینار، کانفرنس اور مذاکروں سے لے کر پاکستان میں طب کے لیے عمومی سازگار فضا اور حکومت سے تسلیم کرانے کے لیے مسلسل مساعی تک اور تیسری طرف یونانی کی تدریس اور اعلیٰ تعلیم کے نظم سے لے کر طبی کتابوں کی ترتیب اور بالخصوص قدیم متون کی اشاعت تک پھیلا ہوا ہے۔ ان کی توجہ و اہتمام سے جو اہم کتابیں شائع ہوئی ہیں ان میں علی بن ربن طبری کی فردوس الحکمت کا اردو ترجمہ، ادویہ قلبیہ ابن سینا کا انگریزی ترجمہ، کتاب المناظر اور کتاب الصیدنہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

حکیم صاحب کی کوششوں سے ۱۲ر دسمبر ۱۹۷۸ کو پاکستان طبی کانفرنس کے اجلاس کی صدر مملکت ضیاء الحق نے صدارت کی اور منصوبۂ صحت میں اسے شامل کرنے کا فیصلہ کیا۔ پاکستان کی ۳۱ سالہ تاریخ میں یہ پہلا موقع تھا کہ حکومت نے طب یونانی کو تسلیم کرتے ہوئے اس کے لیے ایک کونسل قائم کرنے کا اعلان کیا۔ "نیشنل کونسل فار طب" کی تشکیل جسے صدر ضیاء الحق نے منظوری عطا کی تھی، حکیم صاحب کے دور وزارت کا ایک بڑا کارنامہ ہے۔

صحت و طب کے میدان میں گراں قدر خدمات کے علاوہ ان کی دلچسپی کے دو اور اہم موضوع رہے، ایک اسلامیات دوسرے تاریخ۔ ان موضوعات پر نہ صرف ان کی تحریریں اور ان کی ادارت میں نکلنے والے علمی مجلات بلکہ ان کے زیر اہتمام منعقدہ عالمی اجتماعات ان کے شغف کا اظہار ہیں۔ نونہالوں سے ان کے والہانہ تعلق کا ذکر کیے بغیر ان کی شخصیت کا مطالعہ ادھورا ہوگا، بچوں کی ذہنی و فکری نشو و نما اور دینی و سماجی تربیت کا انھیں ہمیشہ خیال رہا۔ ان کے ذوق جستجو کو جگانے اور ان کی حس کو بیدار کرنے کے لیے ان کی نفسیات اور عمر کے لحاظ سے انھوں نے بہت سی کتابیں اور مضامین لکھے اور پابندی سے رسالہ نونہال نکالتے رہے۔ وہ بچوں کے سفر ناموں کے واحد مصنف ہیں ان کے ۳۵ سفر ناموں میں سے ۲۵ بچوں کے لیے لکھے گئے ہیں۔ سادہ اور دلنشیں زبان میں متعلقہ ملکوں کے حالات۔ ان میں یہ ترکی ہے، بحر اوقیانوس کے پار، سعید سیاح فن لینڈ میں، ڈیلفی سے سوتے کی کان تک، لندن اور کیمبرج، دہلی میں تین دن، سعید سیاح چین میں، سعید سیاح تیونس میں، سعید سیاح قاہرہ میں، یہ جاپان ہے، تین دن بغداد میں، سعید سیاح سری لنکا میں، سعید سیاح تہران میں، سعید سیاح میکسیکو میں، سعید سیاح شیراز میں، سعید سیاح ٹورنٹو میں، سعید سیاح واشنگٹن اور نیویارک میں، سعید سیاح ٹوباگو ٹرینیداد میں، سعید سیاح عمان میں وغیرہ ہیں۔ انھوں نے بچوں کے لیے اپنے بڑے بھائی کے حالات میں "حکیم عبدالحمید" کے نام سے ایک کتاب بھی لکھی ہے۔ بچوں کی بہترین تعلیم کے لیے مدینۃ الحکمت میں انھوں نے بڑے شوق سے پبلک اسکول قائم کیا تھا، اس اسکول میں ذہن کی دینی تعمیر کا خاص خیال رکھا گیا ہے۔ حفظ سورہ رحمٰن ہر بچے کے لیے لازمی ہے۔ انھوں نے سورہ رحمٰن کو دیدہ زیب طور پر اردو ترجمہ اور آسان تشریح کے ساتھ طبع کرایا تھا۔ اس میں آیات کی روشنی میں رنگین پینٹنگ بھی پیش کی گئی ہیں۔ پارہ عمّ بھی ترجمہ و تشریح کے ساتھ انھوں نے بہت عمدہ چھپوایا تھا۔ یہ دونوں ان کی بڑی خوبصورت پیش کش ہیں۔ رسول اکرمؐ کی مہر مبارک کا نقش انھوں نے جس ذوق سے تیار کرایا تھا وہ ذات اقدسؐ کی بارگاہ میں ان کا ایک بہت عقیدت سے بھرا نذرانہ ہے اور دیکھنے سے تعلق رکھتا ہے۔

حکیم صاحب کی سعی و اہتمام سے جن بہت سی علمی و طبی کتابوں کی تصنیف و اشاعت عمل میں آئی ان میں میڈیسین ان چائنا، کتاب الصیدنہ (عربی اور انگریزی)، ہمدرد فارماکوپیا آف ایسٹرن میڈیسین، میڈیسنل ہربل، گریکو ارب کنسپٹ آن کارڈیو ویسکولر ڈزیزیز، فارمیسی اینڈ میڈیسین تھرو دی ایجیز، ٹریڈیشنل گریکو ارب اینڈ ماڈرن میڈیسین، ہم فزیشینز اینڈ سائنٹسٹس، ہیلتھ آف دی نیشن کانفرنس پروسیڈنگ، ابن الہیثم (روئداد جشن ہزار سالہ)، دی ایمپلائز اینڈ دی ایمپلائی ـــ اسلامک کنسپٹ، کنٹمپریری تھاٹ ان پاکستان (دو جلد) تجربات طبیب، ذیابیطس نامہ، داستان سرطان، قلب و صحت، تذکار محمد رسول اللہ، مقالات شام ہمدرد جلد اول ۴-۱۹۶۳، جلد دوم ۶-۱۹۶۵، جلد سوم ۱۹۷۲ (احترام کے موضوع پر ممتاز دانشوروں کے افکار) وغیرہ شامل ہیں۔

صحافت سے انہیں خصوصی دلچسپی رہی۔ انھوں نے متعدد رسالوں کی ادارت کے فرائض انجام دیئے ہیں مثلاً ہمدرد صحت، یونیسکو پیامی، ہمدرد اسلامیکس، ہمدرد میڈیکس، میڈیکل ٹائمز وغیرہ۔ ان کا دماغ غور و فکر اور ان کی آنکھیں مطالعہ کی عادی تھیں، وہ سفر میں یہاں تک کہ ٹرین اور ہوائی جہاز میں اس کے لیے باقاعدگی سے وقت نکالتے تھے۔

حکیم صاحب ملکی اور عالمی سطح کی بہت سی مقتدر علمی، طبی اور اسلامی تنظیموں اور اداروں سے وابستہ رہے مثلاً صدر پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، الکندی سوسائٹی، کینسر ایسوسی ایشن پاکستان، نائب صدر انٹرنیشنل ایسوسی ایشن فار دی اسٹڈی آف ٹریڈیشنل ایشین میڈیسین (آسٹریلیا) ممبر انٹرنیشنل آرگنائزیشن آف اسلامک میڈیسین کویت۔ ۱۹۹۰ میں انھیں سوویت یونین سے عالمی ابن سینا ایوارڈ بھی عطا ہوا تھا۔

ایوب خاں نے جب پاکستان میں مارشل لا نافذ کیا تو پاکستان کی سیاسی و سماجی زندگی میں گھٹن کا ایک ماحول پیدا ہو گیا تھا۔ حکیم صاحب اس سے متاثر ہوئے اور اس کو ختم کرنے کے لیے ۱۹۶۳ء میں شام ہمدرد کا آغاز کیا۔ اس پلیٹ فارم سے وہاں کے ممتاز دانشوروں اور سرکردہ سیاسی و علمی شخصیتوں نے خطاب کرنا شروع کیا۔ کراچی، لاہور، راولپنڈی اور پشاور میں ہر ماہ اہتمام سے اس شام کا انعقاد ہوتا تھا۔ آخر میں انھوں نے اس غرض سے ہمدرد مجلس شوریٰ کی بنیاد ڈالی۔ اس کے جلسوں میں ملکی اور بین الاقوامی مسائل پر کھل کر بحث ہوتی تھی۔ کراچی کے قیام میں ۱۹۹۷ میں اس کے ایک جلسہ میں مجھے بھی شرکت کا موقع ملا تھا۔ میں نے پہلی مرتبہ کسی سیاسی موضوع پر حکیم صاحب کی تقریر سنی، میں ان کی جامع اور پُر مغز تقریر کی داد دیئے بغیر نہیں رہا۔ اس سے ان کی سیاسی سوجھ بوجھ اور سیاست کے عالمی منظر نامہ پر ان کی نظر کا اظہار ہوا۔ تحریر کی طرح تقریر میں بھی انھیں ملکہ حاصل تھا۔ وہ سندھ کے گورنر رہے اور وفاقی وزیر (مشیر برائے طب) کی حیثیت سے بھی خدمات انجام دیں۔ ان کی گورنری کے زمانہ میں سندھ میں غیر جانبدارانہ اور منصفانہ انتخابات کا انعقاد ممکن ہو سکا۔ گورنری کے زمانہ کی ایک بہت اہم بات یہ ہے کہ انھوں نے دو تعلیمی اداروں کو یونیورسٹی کا درجہ عطا کیا۔ تعلیم سے غیر معمولی شغف کی یہ بھی ایک مثال ہے۔ تعلیم، ثقافت، طب، سائنس، اسلامیات اور سیاست ہر میدان میں ان کی ذہانت کارفرما رہی ہے۔

حکیم صاحب بڑی آب دار اور شاندار شخصیت کے مالک تھے۔ طبیعت میں اولوالعزمی اور عالی حوصلگی تھی۔ ان کی ذات سیر چشمی، فیاضی اور اعلیٰ انسانی اوصاف سے عبارت تھی، ہر وقت مستعد اور چاق و چوبند رہتے تھے اور بے تکان کام کرتے تھے۔ خود بھی مصروف رہتے اور دوسروں کو بھی مصروف رکھتے تھے۔ ایک منصوبہ ختم نہیں ہوتا تھا کہ دوسرا

شروع کر دیتے تھے۔ کسی بھی مسئلہ کو ہاتھ میں لیتے تو اسے جی جان سے اختتام تک پہنچانے کی کوشش کرتے تھے اور آسانی سے ہار نہیں مانتے تھے۔ ان کے ہاں تن آسانی اور عیش طلبی نام کو نہیں تھی۔ مزاج کی افتاد ہر وقت متحرک اور فعال رکھتی تھی۔ وہ صحیح معنی میں حرکت وعمل کے آدمی تھے، کبھی خالی اور خاموش نہیں رہے۔ وقت کی سختی سے پابندی کرتے تھے۔ کسی نئی جگہ تقریب میں جانا ہوتا تو ایک دن پہلے ڈرائیور کو بھیج کر مسافت کا اندازہ کرتے تھے۔ کھانے، ناشتہ، مطالعہ اور کام ہر چیز کا وقت مقرر تھا۔ کثرت کار اور ہجوم مشاغل کے باوجود پر سکون رہتے تھے۔ چڑچڑا پن اور ماندگی کا نشان نہیں ہوتا تھا۔ طبیعت میں ظرافت اور حاضر جوابی تھی۔ میں نے ان کے ہاں زندگی کو ابلتے ہوئے دیکھا ہے۔ پُرامنگ اور پُرجوش۔ ان کا دل رمز آشنائے محبت تھا۔ انھیں اپنی ذات سے اور اپنے عزیزوں اور دوستوں سے محبت کرنا آتا تھا۔ وہ اپنی زبان، اپنے فن، اپنی ملت اور اپنے ملک سے محبت کرتے رہے۔ انھوں نے دل وجان سے ملک وملت کی اور علم وفن کی خدمت کی۔ مخالف حالات سے نبرد آزما رہے اور کبھی پسپائی اختیار نہیں کی۔ کامیابیاں قدم چومتی رہیں اور وہ ترقی کے منازل طے کرتے رہے۔

حکیم صاحب کو ابتدائی عمر میں شکار اور مختلف کھیلوں سے بہت دلچسپی تھی۔ ٹینس وہ آخر تک کھیلتے رہے۔ انھیں ڈاک ٹکٹ، سکے اور تسبیحیں جمع کرنے کا شوق تھا۔ ڈاک ٹکٹ مدینۃ الحکمت میں اور تسبیحیں ان کے گھر میں تھیں۔ کراچی میں جس مکان میں آکر مقیم ہوئے تھے اسی میں آخر تک قیام رہا اور کوئی نئی رہائش گاہ تعمیر نہیں کی۔ ہندوستان کے طبیبوں میں راقم سطور سے انھیں بہت تعلق تھا۔ انھوں نے اپنی دو کتابوں سفرنامہ تہران اور "حکیم عبدالحمید" میں اس ہیچمداں کا ذکر کیا ہے۔ میں نے اپنی کتاب ایران نامہ ان کے نام معنون کی ہے۔ ۱۹۹۷ء میں انھوں نے مجھے ہمدرد یونی ورسٹی کراچی مدعو کیا۔ دو ماہ کے قیام میں نہ صرف ان کی ضیافتوں اور عنایتوں سے مستفید ہوا بلکہ ان کی شخصیت کے بہت سے تابناک پہلوؤں کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ ۱۹۹۲ء میں ایران میں ۸ دن ان کے ساتھ گذرے تھے اور دہلی میں جہاں وہ اکثر تشریف لاتے تھے، ان سے ملاقاتیں ہوتی تھیں۔ ایک مرتبہ کراچی میں انھوں نے اپنے ہاں کھانے پر مدعو کیا۔ عزیزی پروفیسر حکیم عبدالحنان پرنسپل ہمدرد طبی کالج ساتھ تھے۔ اپنی صاحبزادی اور نواسیوں کو کھانے میں شریک کرنے کے لیے آواز دی۔ اور یہ کہہ کر کہ "یہ تو اہل بیت میں سے ہیں" مجھے اپنے گھر کا رکن بنایا اور میری قدر بڑھائی۔ یہ ان کی بیحد محبت تھی۔

کراچی میں ۱۷ اکتوبر ۱۹۹۸ء کو آرام باغ کے علاقہ میں ہمدرد مطب کے دروازہ کے عین سامنے نامعلوم دہشت گردوں نے انھیں گولی ماری۔ ان کے ساتھ فائرنگ میں تین چار لوگ اور شہید ہوئے۔ حکیم صاحب حسب معمول ہفتہ کی صبح آرام باغ میں واقع ہمدرد مطب میں مریضوں کو دیکھنے نماز فجر کے بعد پہنچے تھے۔ ان کا معمول تھا کہ مطب کے دن روزہ رکھتے تھے، اور اکثر نماز فجر سے پہلے مطب پہنچ جاتے تھے۔ اس روز جیسے ہی وہ گاڑی سے اترے دو نامعلوم دہشت گردوں نے اندھا دھند فائرنگ شروع کر دی۔ حکیم صاحب کو گذشتہ کئی ماہ سے دھمکی آمیز ٹیلیفون موصول ہو رہے تھے۔ مجھ سے بھی کراچی کے سفر میں انھوں نے اور ان کی صاحبزادی سعدیہ راشد نے ان ٹیلی فونوں کا تذکرہ کیا تھا۔ لیکن انھوں نے کوئی پرواہ نہ کرتے ہوئے اپنے معمولات جاری رکھے۔

پس ماندگان میں صرف ایک بیٹی سعدیہ راشد ہیں۔ ہمدرد کا سارا نظام اب ان کے کاندھوں پر ہے۔

لیکن حکیم صاحب نے جس طرح ان کی پرورش اور نگہداشت پر توجہ کی ہے اور شروع سے قومی، ملی اور فنی کاموں میں شریک رکھا ہے اور ان کی حیات میں وہ جس طرح ہمدرد کے معاملات میں دخیل رہی ہیں، اس سے پورا یقین ہے کہ ہمدرد کا نظام اور اس کے اہتمام میں قائم سارے ادارے انشاء اللہ ترقی کی راہ پر گامزن رہیں گے اور حکیم صاحب نے علم و فن کی جو شمع جلائی تھی اس کی روشنی ماند نہیں ہو گی۔

ضیاء الدین اصلاحی*

خطباتِ مدراس

علامہ شبلی سیرۃ النبی کی ناتمامی کا داغ لے کر دنیا سے رخصت ہوئے، اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کا کام ان کے لایق شاگرد مولانا سید سلیمان ندوی نے انجام دیا، علامہ شبلی ایک عرصہ تک عجم کی مدح اور عباسیوں کی داستان سرائی کے بعد آستانۂ نبوت پر پہنچے تھے مگر مولانا سید سلیمان ندویؒ اپنی تصنیفی زندگی کی ابتدا ہی میں آستانۂ نبوت پر پہنچ گئے تھے علامہ شبلی نے مرض الموت میں ان کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے کر فرمایا تھا:۔

"سیرت میری تمام عمر کی کمائی ہے، سب کام چھوڑ کر سیرت تیار کردو۔" (حیات شبلی، ص ۷۷۴)

استاذ کی وصیت کے مطابق سید صاحب نے سیرت کی باقی جلدیں بھی مکمل کیں اور اس فن میں اور کتابیں بھی یادگار چھوڑیں جن میں خطبات مدراس بڑی اہم اور معرکۃ الآرا کتاب ہے۔ یہ دراصل ان آٹھ خطبوں کا مجموعہ ہے جو اکتوبر، نومبر ۱۹۲۵ء میں جنوبی ہند کی اسلامی تعلیمی انجمن کی فرمایش پر مدراس میں دیے گئے تھے اور اپنے معلومات و مباحث، ادب و انشا اور زورِ خطابت کے لحاظ سے اردو لٹریچر کا بیش بہا سرمایہ اور اپنی مثال آپ ہیں۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی کا خیال ہے:

"سید صاحب کی تصانیف میں سے جس تصنیف نے مجھے سب سے پہلے اور سب سے زیادہ متاثر کیا، وہ ان کے خطبات مدراس ہیں . . . مجھے کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اسلامی عقائد اور شعائر سے متعلق اتنی اچھی اور مختصر کتاب شاید اسلامی ممالک میں بھی نہیں لکھی گئی۔" (معارف سلیمان نمبر، ص ۱۱۴ و ۱۱۵)

مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی مرحوم رقمطراز ہیں:۔

"اپنے معلومات کی وسعت، مباحث کی ندرت اور افادہ کے لحاظ سے سیرت کی ضخیم کتابوں پر بھاری اور تنہا یہی کتاب مصنف کے فخر کے لیے کافی ہے، اس میں ایک نئے نقطۂ نظر اور نئے اسلوب سے سیرۃ نبوی کے ان پہلوؤں پر بحث کی گئی ہے جن کی جانب بہت کم توجہ کی گئی ہے۔" (معارف سلیمان نمبر، ص ۱۸۵)

حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب مولانا سید سلیمان ندوی کے مطالعۂ سیرت کا نچوڑ اور سیرت نبوی کا جوہر و عطر ہے اس میں رسول اکرمؐ کی تعلیمات و ہدایات اور آپ کی دعوت و پیغام کی روح اور خلاصہ سمیٹ دیا گیا ہے، ان عالمانہ و محققانہ خطبات میں حضور اکرمؐ

---

* ڈائرکٹر دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ

کی جامعیت و کمال اور اسوۂ حسنہ ہونے کے دائمی اور عالمگیر نمونۂ عمل ہونے کا جس قدر موثر اور دلنشیں پیرایہ میں ذکر کیا گیا ہے اس کی تشریح و وضاحت کے لیے ایک پورا دفتر بھی ناکافی ہے مگر مصنف نے سمندر کو کوزہ میں بند کر دیا ہے، ذیل میں ہم ان خطبوں کا لب لباب پیش کریں گے ان کی خصوصیات واضح کریں گے تاکہ ناظرین کو ان کی قدر و قیمت، جدت و ندرت اور لطافت و دلآویزی کے علاوہ مصنف کے موثر و بلیغ اندازِ نگارش، قوتِ استدلال، زورِ انشاء، شانِ خطابت اور حسنِ خیال کی طرح رعنائی بیان کا پورا اندازہ ہو جائے گا۔ مشک آنست کہ خود ببوید نہ کہ عطار بگوید

پہلے خطبہ میں انسانوں کی سعادت و فلاح اور ہدایت و رہنمائی کے لیے انبیاء علیہم السلام کی ضرورت واضح کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ انسان کی اخلاقی و روحانی زندگی کا تزکیہ اور انسانیت کی تکمیل انبیاء علیہم السلام کی مقدس سیرتوں اور پاکیزہ زندگیوں ہی سے ہو سکتی ہے، یہ بات محض خوش اعتقادی اور مذہبی جوش و حمیت کی بنا پر نہیں کہی گئی ہے بلکہ موثر اور دلنشیں عقلی دلائل اور دنیا کی عملی تاریخ سے اس کی شہادت پیش کی گئی ہے۔ سید صاحب کارخانۂ عالم کی مختلف اوصاف و خصوصیات رکھنے والی مخلوقات یعنی جمادات، نباتات، حیوانات اور انسانوں میں بتدریج احساس، ادراک اور ارادہ کی ترقی و نمو کا ذکر کر کے ثابت کرتے ہیں کہ اسی کمی بیشی کے لحاظ سے مخلوقات کو ذمہ داریوں کا مکلف بنایا گیا ہے، جن مخلوقات میں ارادے کی کمی ہوتی ہے، فطرت اور قدرت الٰہی ان کی پرورش کا بار خود اٹھاتی ہے اور ان کے نقص کی تلافی کرتی ہے انسانوں کو ذمہ داریوں کا مکلف اسی لیے بنایا گیا ہے اس میں یہ معنوی قوتیں پورے کمال کے ساتھ موجود ہیں، قرآن مجید نے اسی کی تعبیر "امانت" سے کی ہے جس کا بار اٹھانے سے دنیا کی تمام مخلوقات نے انکار کر دیا تھا مگر ظلوم و جہول انسان نے اسے اٹھا لیا۔

عدل۔ ظلوم و جہول کا مقابل عادل و عالم ہے اور عدل و علم بالفعل انسان کو حاصل نہیں، ان کو حاصل کرنے کے لیے اس کی عملی قوت میں عدل و میانہ روی اور ذہنی قوت میں علم و معرفت کی ضرورت ہے، قرآن مجید کی اصطلاح میں عدل کا دوسرا نام عمل صالح اور علم کا ایمان ہے، سورۂ والعصر میں انسان کے جس گھاٹا اور نقصان کا ذکر ہے وہی ظلم عملی اور جہل علمی ہے جس کا علاج ایمان یعنی علم صحیح اور عدل یعنی عمل صالح ہے، انسان کے ایمان و عمل صالح کے بغیر گھاٹے میں رہنے کی شہادت میں اللہ نے زمانہ کو پیش کیا ہے اور زمانہ سے مقصود وہ واقعات و حوادث اور آثار ہیں جو آغاز سے اب تک دنیا میں ظہور پذیر ہوئے ہیں۔

آسمانی صحیفے، مذہبی کتابیں اور اخلاقی قصے انسانوں کے بناؤ بگاڑ کی حکایتوں اور ظلم و جہل اور ایمان و عمل صالح کی دو رنگیوں سے معمور ہیں، ایک طرف ظلم، جہل، شر اور تاریکی کی، دوسری طرف عدل، عمل صالح، خیر اور نور کی حکایتیں، داستانیں اور تاریخیں ہیں تاکہ لوگ ظلم، شر اور کفر کے نتیجوں سے بچ کر عدل، خیر اور ایمان کی مثالوں سے فائدہ اٹھائیں۔

اس ثبوت و شہادت اور بنیادی نکتہ کی وضاحت کے بعد وہ دنیا کے اسٹیج پر ظاہر ہونے والے مختلف طبقوں کے افراد کا ذکر کرتے ہیں اور سلاطین، شاہانِ عالم، سپہ سالاروں، فاتحین، حکماء و فلاسفہ، شعراء اور ماہرینِ قانون وغیرہ کی عملی زندگیوں کا جائزہ لے کر بتاتے ہیں کہ ان میں سے کسی کی زندگی بھی نوع انسانی کی سعادت و فلاح کی ضامن نہیں ہو سکتی پھر وہ فرماتے ہیں کہ دنیا میں جہاں کہیں بھی نیکی کی روشنی اور اچھائی کا نور ہے، وہ دراصل انبیائے کرام کی تعلیم و ہدایت کا نتیجہ ہے جو دنیا کے سب سے اعلیٰ طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، ان کی حکومت بادشاہوں کی طرح جسموں پر نہیں دلوں پر ہوتی ہے، وہ سپہ سالاروں

کی طرح تیغ بکف نہ ہو کر بھی انسان کے گناہوں کی آلودگیوں کی صفیں دم کے دم میں اُلٹ دیتے ہیں اس لیے ان کی پیروی اور تقلید ہی سے دنیا سے روحانی بیماریوں کا علاج ہوسکتا ہے، اس طبقہ کا دنیا کے ہر طبقہ سے بڑھ کر ہم پر احسان ہے کیوں کہ اس نے ہماری روحانی بیماریوں کے نسخے ترتیب دیے، ہمارے جذبات، احساسات اور ارادوں کے نقشے درست کیے، ہمارے نفوس و قلوب کے عروج و تنزل کا فن ترتیب دیا جس سے دنیا کے صحیح تمدن اور صحیح معاشرت کی تکمیل ہوئی۔

مگر چونکہ یہ عالم فانی ہے اس لیے انبیا علیہم السلام بھی اپنے اپنے وقتوں پر آئے اور دنیا سے گذر گئے، اب ان کی زندگیوں کے تحریری اور روایتی عکس اور تصویریں ہی ہمارے لیے رہبر ہوسکتی ہیں اور ان کی تاریخیں اور سیرتیں ہی ہماری اخلاقی و روحانی زندگی کی تکمیل و تزکیہ کے لیے کارآمد ہوسکتی ہیں، اس لیے ان کی سیرتوں کی حفاظت ہمارا فرض ہے۔

اس سے ثابت ہوا انسانوں کے تمام بلند طبقوں میں صرف انبیائے کرام ہی کی سیرتیں تقلید اور پیروی کے لائق ہیں جو انسانیت کی تکمیل، اصلاح اور تزکیہ کے لیے ناگزیر ہیں۔

دوسرے خطبہ میں یہ بتایا ہے کہ تمام انبیا میں صرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی سیرت عالمگیر اور دائمی نمونۂ عمل ہے کیونکہ عام انبیا متعین قوموں اور محدود وقتوں کے لیے بھیجے گئے تھے اور انھوں نے اپنے زمانے کے لحاظ سے اخلاق و صفات کاملہ کا بلند ترین معجزانہ نمونہ پیش کیا مگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم جملہ انبیاء کی خصوصیات کے جامع تھے، انھوں نے اس سرے سے اُس سرے تک پوری راہ کو اپنے ہدایات اور عملی مثالوں سے روشن کردیا اور ہمارے ہاتھوں میں عملی زندگی کا پورا گائڈ بک دے دیا جس کی تعلیم و ہدایت پر عمل پیرا ہو کر ہر مسافر بے خطر منزل مقصود کا پتہ پا سکتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ آخری پیغمبر تھے اور آپ کے بعد کوئی نبی آنے والا نہیں تھا اس لیے آپ کو کامل شریعت دی گئی۔

مولانا سید سلیمان ندوی اس خیال کو ثابت کرنے کے لیے آئیڈیل سیرت کے مندرجہ ذیل شرائط بیان کرتے ہیں :-

تاریخیت : اس کا مطلب یہ ہے کہ جس انسان کامل کے حالات و سوانح پیش کیے جائیں وہ تاریخ و روایت کے رو سے مستند ہوں، ان کی حیثیت قصوں اور کہانیوں کی نہ ہو ورنہ وہ موثر نہیں ہوسکتے، اس کے علاوہ جو زندگی اور حالات تاریخی طور پر ثابت نہ ہوں ان کی قابل عمل و لایق تقلید ہونے پر زور نہیں دیا جاسکتا، اس لیے کوئی شخصیت موثر اور لایق تقلید اسی وقت ہوسکتی ہے جب اس کی سیرت تاریخی اسناد کے معیار پر پوری اترے۔

سید صاحب ہماری توجہ ان لاتعداد پیغمبروں کی طرف مبذول کراتے ہیں جو دنیا میں آئے مگر آج ان کے نام تک معلوم نہیں اور جن کے نام معلوم ہیں ان کے حالات مفقود ہیں یہاں تک کہ حضرت موسیٰؑ و عیسیٰؑ جن کا حال توراۃ و انجیل سے معلوم ہوتا ہے مگر توراۃ حضرت موسیٰؑ کے صدہا سال بعد وجود میں آئی، رہیں چاروں انجیلیں تو ان کے لکھنے والوں نے حضرت عیسیٰؑ کو خود نہیں دیکھا اور نہ یہ معلوم کہ انھوں نے کسی سے ان کو سنا تھا، اس لیے ان سب حضرات کی زندگیاں تاریخی حیثیت سے کمزور ہیں۔

کاملیت : دوسری شرط یہ ہے کہ اس کے صحیفۂ حیات کے تمام حصے ہماری نگاہوں کے سامنے ہوں، کوئی واقعہ پردۂ راز اور ناواقفیت کی تاریکی میں گم نہ ہو بلکہ اس کے تمام سوانح و حالات روز روشن کی طرح نمایاں ہوں، اس معیار پر بھی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کوئی ہستی پوری نہیں اترتی۔ بودھ، زرتشت، حضرت موسیٰؑ اور حضرت عیسیٰؑ کے واقعات مخفی و مدفون ہیں۔

جامعیت : یعنی مختلف انسانی طبقوں کی ہدایت کے لیے جن نمونوں کی ضرورت ہے یا ہر فرد انسانی کو اپنے مختلف تعلقات روابط اور فرائض و واجبات کو ادا کرنے کے لیے جن مثالوں اور نمونوں کی ضرورت ہے وہ سب اس آئیڈیل زندگی میں موجود ہوں

مگر اس معیار پر بھی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا اور کوئی شخصیت پوری نہیں اترتی، اس رائے کو قائم کرنے کے لیے سید صاحب نے مختلف مذاہب کو کھنگالا ہے ان کے نزدیک مذہب حقوق اللہ اور حقوق العباد کو بجالانے کا نام ہے، اس لحاظ سے پیغمبروں اور مذاہب کے بانیوں کی سیرتوں میں ان حقوق و فرائض کا کچھ پتہ نہیں چلتا، بعض مذہبوں میں تو خدا تسلیم ہی نہیں کیا گیا ہے اور جن مذاہب میں خدا کا تصور ہے وہ بھی خدا طلبی کے واقعات اور خدا کے بارے میں اعتقادات سے خالی ہیں، یہی حال حقوق العباد کا بھی ہے۔

عملیت: یعنی جس تعلیم کو جو شخص پیش کرے خود اس کا ذاتی عمل اس کی مثال اور نمونہ ہو، اس سلسلہ میں وہ حضرت مسیح کا ایک وعظ نقل کرکے بتاتے ہیں کہ یہ نہایت دل خوش کن ہے مگر عمل سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی کیونکہ جس نے اپنے دشمن پر قابو نہ پایا ہو وہ عفو کی مثال کیسے پیش کر سکتا ہے۔

اس کے بعد کے چار خطبوں میں آئیڈیل سیرت کے ان چاروں معیار کے مطابق پیغمبر اسلام کی سیرت و سوانح کا جائزہ لیا ہے پہلے معیار یعنی تاریخیت کا تیسرے خطبہ میں ذکر ہے، مصنف کے نزدیک آنحضرتؐ کی سیرت جس طرح تاریخ میں محفوظ ہے وہ عالم کے لیے مایہ حیرت ہے اور یہی نہیں کہ صرف آپ کی سیرت محفوظ ہے بلکہ آپ سے ادنیٰ تعلق رکھنے والے اشخاص اور چیزیں بھی تاریخی حیثیت سے نہایت محفوظ اور معتبر صورت میں موجود ہیں، راویانِ حدیث کے حالات و اخلاق کی ضبط و تدوین کے لیے اسماء الرجال کا فن ایجاد ہوا جس کی بدولت لاکھوں اشخاص کے حالات معلوم کیے جاسکتے ہیں، صحابہ کرام نے آنحضورؐ کے اقوال و افعال کو جہاں مذہبی وظیفہ سمجھ کر محفوظ کیا اور ان سے بعد کے لوگ نسلاً بعد نسلٍ اس کی حفاظت کرتے رہے وہاں اس کا بھی پورا اہتمام کیا کہ آپؐ کی طرف کوئی غلط بات منسوب نہ کریں کیونکہ آپؐ نے اپنے بارہ میں قصداً کوئی بات گڑھ کر بیان کرنے والے کی سخت مذمت کی ہے۔

ذخیرہ حدیث کی صحت و وثوق کو مشکوک اور ناقابل اعتبار قرار دینے کے لیے مستشرقین یہ الزام عائد کرتے ہیں کہ روایات کی تحریر و تدوین آنحضرتؐ کی وفات کے نوّے برس بعد کی گئی، حالانکہ حدیثیں دور رسالت اور عہد صحابہ ہی میں لکھی جانے لگی تھیں بالکل ابتدا میں صحابہ کرام احادیث لکھنے سے اس لیے احتراز کرتے تھے کہ وہ قرآن سے مختلط نہ ہوجائیں، کتابت و تحریر سے گریز کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ عربوں کا حافظہ نہایت قوی ہوتا تھا اور وہ تحریری یادداشت سے کچھ بیان کرنے کو معیوب خیال کرتے تھے، تابعین نے صحابہ کرامؓ سے احادیث حاصل کرنے میں جو سعی بلیغ کی ہے اس کا اور روایت حدیث کے تین دور کا ذکر کرکے بھی سید صاحب نے مستشرقین کے شکوک و شبہات کا ازالہ کیا ہے۔

فن سیرت میں مسلمانوں کے بلند معیار کا ذکر کرتے ہوئے ان کے ضبط، احتیاط، تحقیق اور چھان بین کے علاوہ روایتہً درایت اور نقد و جرح کے اصول پر بھی بحث کی ہے اور آنحضرتؐ کے حالات و واقعات کے مآخذ کی بھی نشاندہی کی ہے، سیرت مبارکہ کا سب سے اولین اور صحیح و مستند ماخذ قرآن مجید کو بتایا ہے جس کی صحت کا سب کو اعتراف ہے، پھر احادیث مغازی، کتب سیر و تاریخ، اور دلائل و شمائل کے مجموعوں کا ذکر کیا ہے اور آخر میں اردو کے علاوہ غیر مسلم حضرات کی فن سیرت پر کتابوں کی نشاندہی کرکے ثابت کیا ہے کہ تاریخی حیثیت سے سیرت محمدیؐ کا معیار اور درجہ بہت بلند ہے۔

چوتھے خطبہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر اعتبار سے کامل و مکمل ہونے کا ذکر ہے، اس میں اس نکتہ کی طرف توجہ دلائی ہے کہ آنحضرتؐ کی زندگی کے تمام اجزا اور پیدائش سے وفات تک کا ہر لمحہ دنیا کے سامنے ہے، آپؐ کا کوئی دور اور کوئی حالت بھی لوگوں کی نظروں سے اوجھل نہیں ہے، شمائل ترمذی کے ابواب کے عنوانات نقل کرکے دکھایا ہے کہ رسول اللہؐ کے جزئی

واقعات تک قلمبند کردیے گئے ہیں، اس ضمن میں سیرۃ النبی جلد دوم اور حافظ ابن قیم کی زاد المعاد سے آپ کے ذاتی حالات سے متعلق عنوانات کی فہرست درج کرکے ثابت کیا ہے کہ جب ان چھوٹی چھوٹی باتوں کو محفوظ کیا گیا ہے تو بڑی اور اہم باتوں کی کیا کچھ تفصیل موجود نہ ہوگی۔

سید صاحب نے نبیؐ کے اس اعلان کا بھی ذکر کیا ہے کہ میری ہر کیفیت و حالت منظر عام پر لائی جائے، ازواج مطہرات آپ کے خلوت خانے کا حال نقل کرتی تھیں، بڑے سے بڑا آدمی بھی اپنے گھر میں معمولی ہوتا ہے مگر رسول اللہؐ اس سے مستثنیٰ تھے، بیوی سے زیادہ اندرونی کمزوریوں کا علم کسی کو نہیں ہوتا مگر آپ کی بیوی ہی آپ پر سب سے پہلے ایمان لائیں، آپ کی ہر ہر بات منظر عام پر لائی گئی مگر کوئی خردہ گیری نہیں کرسکا۔ معتقدین تو درکنار آپ کے دشمنوں کے سامنے بھی آپ کی جو زندگی نبوت سے پہلے گذری، اس کی بنا پر انھوں نے آپؐ کو امین کا خطاب دیا جن مخالفین نے آپ کو ہر طرح سے دق کیا وہ بھی آپ کے اخلاق واعمال پر ایک حرف زبان سے نہ نکال سکے، آپ کی کاملیت کے ثبوت میں وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ آپؐ پر جو لوگ ابتدا میں ایمان لائے، وہ پیروانِ مسیح کی طرح ماہی گیر اور پیروانِ کلیم کی طرح مصر کے محکوم و غلام نہ تھے بلکہ آزاد قوم کے افراد تھے جو عقل و دانش، ذہانت اور نکتہ رسی میں ممتاز تھے، ان میں بہترین سپہ سالار اور فرمانروا بھی تھے ظاہر ہے ایسے لوگوں سے آپؐ کا کوئی حال مخفی نہیں رہ سکتا تھا اور نہ وہ دھوکا کھا سکتے تھے، دنیا کا کون انسان ہوگا جو اپنی کمزوری کا برملا اعلان کردے، خصوصاً لیڈر اور رہبر تو ایسا نہیں کرسکتا مگر آپ نے قرآن کی وہ آیتیں بھی پڑھ کر سنائیں جن میں آپ کی ظاہری لغزشوں پر تنبیہہ کی گئی ہے مستشرقین کو بھی اس کا اعتراف ہے کہ آپ کی زندگی کی ہر چیز روشن ہے، سید صاحب فرماتے ہیں کہ جب آپ کی زندگی کی کوئی کڑی گم نہیں ہے تو یہی سب سے بڑا ذریعہ ہے آپ کی زندگی کے کامل، معصوم اور بے داغ ہونے کا، اور ایسی ہی زندگی نمونے کا کام دے سکتی ہے۔

پانچویں خطبہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جامعیت مختلف حیثیتوں سے واضح کی ہے، پہلے انسانوں کے مختلف طبقوں کا ذکر کیا ہے، بادشاہ، امراء، حکام، رعایا، محکوم، سپہ سالار، افسر، قاضی، جج، غریب، دولتمند، تاجر، عبادت گذار، مجاہد، سپاہی، اہل وعیال، عزیز واقارب، دوست، احباب، اور ثابت کیا ہے کہ ان سب کو اپنی اپنی زندگی کے لیے جس عملی مجسمہ اور نمونہ کی ضرورت ہے وہ رسول کریمؐ کی عملی سیرت میں موجود تھا کیونکہ ان سب حالتوں اور مختلف حیثیتوں سے آپؐ نے زندگی بسر کی تھی اس لیے ان مختلف طبقات کے لیے سیرت پاک میں سبق موجود ہے۔

پھر وہ انسان کی ان مختلف حالتوں اور کیفیتوں کا ذکر کرتے ہیں جن سے وہ دوچار ہوتا ہے جیسے چلنا پھرنا، اٹھنا بیٹھنا، کھانا پینا، سونا جاگنا، ہنسنا رونا، سیکھنا سکھانا، مرنا زندہ رہنا، میزبان و مہمان بننا وغیرہ۔ ان افعال کا تعلق ہمارے اعضا سے تھا، بعض افعال کا تعلق ہمارے دل و دماغ سے ہوتا ہے جن کو اعمال قلب یا جذبات واحساسات سے ہم تعبیر کرتے ہیں مثلاً کبھی ہم راضی ہوتے ہیں، کبھی ناخوش، کبھی مسرور، کبھی غمزدہ، کبھی مصیبت زدہ، کبھی نعمتوں سے مالامال، کبھی کامیاب و کامراں اور کبھی ناکام و نامراد، اسی طرح عزم واستقلال، شجاعت، صبر وشکر، توکل، رضا بتقدیر، مصیبتوں کی برداشت، قربانی، استغنا، ایثار، جود، تواضع، خاکساری، غرض تمام اخلاقی پہلوؤں کے لیے جو مختلف لوگوں کو مختلف حالتوں میں پیش آتے ہیں عملی ہدایت اور نمونہ محمدیؐ سے مل سکتا ہے، سید صاحب نے تمام پیغمبروں کی علحدہ علحدہ خصوصیات گنا کر بتایا ہے کہ سیرت محمدیؐ میں ان سب کی زندگیاں اور سیرتیں سمٹ کر سما گئی ہیں۔

حسنِ یوسف، دمِ عیسیٰ، ید بیضا داری   آنچہ خوباں ہمہ دارند تو تنہا داری

وہ یہ مثال بھی دیتے ہیں کہ دنیا میں دو قسم کی تعلیم گاہیں ہوتی ہیں ایک میں صرف ایک ہی فن کی تعلیم دی جاتی ہے، دوسری قسم بڑی بڑی یونیورسٹیوں کی ہے جن میں ہر قسم کی تعلیم کا انتظام ہوتا ہے، ظاہر ہے صرف ایک ہی تعلیم، ایک ہی پیشہ اور ایک ہی علم جاننے والوں سے انسانی سوسائٹی کی تکمیل نہیں ہو سکتی بلکہ سب کے مجموعہ سے وہ کمال کو پہنچتی ہے۔

اس پہلو سے انبیاء کی درسگاہوں کا جائزہ لے کر وہ بتاتے ہیں کہ ان کے یہاں دس بیس، سو دو سو، ہزار دو ہزار یا دس بیس ہزار طالب علم ہوں گے لیکن مدرسۂ نبوت کی آخری تعلیم گاہ میں ایک لاکھ سے زیادہ طالب علم تھے۔ نیز عام انبیاء کی تعلیم گاہوں کے طالب علموں کا کچھ حال نہیں ملتا مگر درسگاہ محمدی کے ہر طالب علم کا نام و نشان، حالات و واقعات، تاریخ اسلام کے اوراق میں ثبت ملے گا۔ پھر اس درسگاہ میں ہر ملک، ہر رنگ، ہر نسل اور ہر قبیلہ کے طالب علم نظر آئیں گے، یہ وہ عمومی درسگاہ ہے جہاں ہر ملک و قوم کے افراد کو ہر قسم کی تعلیم ان کے ذوق، مناسبت طبع اور استعداد کے مطابق دی گئی ہے۔

یہ سب دلائل اور مثالیں دے کر وہ فرماتے ہیں کہ "غرض محمدؐ کی ذات انسانی کمالات اور صفات حسنہ کا ایک کامل مجموعہ تھی اور یہ سب طلبا انہی کی جامعیت کی نیرنگیاں اور جلوہ آرائیاں ہیں۔"

چھٹے خطبہ میں رسول اکرمؐ کی سیرت و اخلاق اور واقعات زندگی سے ایسی مثالیں پیش کی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے جو کچھ کہا اور جن باتوں کی تعلیم دی ان کا خود عملی نمونہ پیش کر کے دکھا دیا، دوسرے پیغمبروں کی تعلیم و ہدایت میں دلآویز تعبیریں، دلچسپ حکایتیں اور موثر تشبیہیں ملتی ہیں لیکن ان کی سیرت کے عملی نمونے آج موجود نہیں ہیں، دوسروں کے صحیفہ اخلاق میں صرف منفی اور سلبی خوبیاں ملتی ہیں مگر محمدؐ کے یہاں منفی کے ساتھ مثبت خوبیاں بھی موجود ہیں، آپؐ کی ذات قرآن کی عملی تصویر تھی، اس میں جو حکم اتارا گیا آپ نے خود اس کو کر کے بتایا، رسول اللہؐ نے خدا کی یاد و محبت، نماز روزہ، زکوٰۃ و صدقات، فیاضی، زہد و قناعت، ایثار و قربانی، خدا پر اعتماد و توکل، صبر و استقلال، شجاعت و بہادری، عفو و درگزر، دشمنوں سے بھی پیار کرنے کی اور انتقام نہ لینے کی جو تعلیم دی ہے، مصنف نے آپؐ کی زندگی سے ہر ایک کی متعدد مثالیں دی ہیں، غرض دوسرے مذاہب اپنے پیغمبروں اور رہنماؤں کے میٹھے میٹھے الفاظ کی طرف دنیا کو بلاتے ہیں اور بار بار انہی کو دہراتے ہیں کہ ان کے سوا ان کے پاس کوئی چیز نہیں اور اسلام اپنے پیغمبر کے صرف الفاظ نہیں بلکہ عمل اور سنت کی دعوت دیتا ہے اور وہ کتاب اللہ کے ساتھ اپنے پیغمبر کی سنت کی پیروی کی دعوت بھی دیتا ہے غرض رسول اللہؐ عملی حیثیت سے دنیا کے تمام انسانوں بلکہ حضرات انبیائے کرامؑ سے بھی ممتاز تھے۔

ساتواں خطبہ بڑی اہمیت کا حامل ہے، اس میں آپؐ کے پیغام و دعوت کی تشریح بھی کی گئی ہے اور اس کا دائمی و عالمگیر ہونا بھی ثابت کیا گیا ہے، دوسرے پیغمبروں کے پیغام وقتی اور کسی خاص قوم و ملک کے لیے تھے اس لیے ان کی حفاظت کا سامان نہ ہوا اور وہ برباد ہو گئے، مدتوں کے بعد وہ مرتب کیے گئے، ان میں تحریفیں کی گئیں، ان کے ترجموں نے انھیں کچھ سے کچھ بنا دیا، ان کی تاریخی سند کا ثبوت باقی نہیں رہا، ان میں بہت سے جعلی پیغام شریک کر لیے گئے مگر محمدؐ کا پیغام دائمی اور عالمگیر ہو کر آیا اور جب سے آیا اب تک محفوظ ہے اور رہے گا، اس کے بعد کوئی نیا پیغام نہیں آئے گا، اللہ نے کسی اور پیغام کے متعلق نہیں فرمایا کہ وہ مکمل ہے اور اس کی حفاظت کا میں خود ذمہ دار ہوں، حضرت موسیٰؑ، حضرت اشعیاؑ اور حضرت مسیحؑ نے خود آنحضرتؐ کی بشارت دی ہے جس کا مطلب ہی یہ ہے کہ ان پیغمبروں کا پیغام آخری اور دائمی نہ تھا مگر محمدؐ کا پیغام اپنے بعد کسی اور پیغام کی خبر نہیں دیتا بلکہ وہ اپنی تکمیل اور محمدؐ کے خاتم الانبیاء ہونے کا اعلان کرتا ہے۔

بنی اسرائیل کی دنیا صرف بنی اسرائیل سے عبارت ہے، اسی لیے ان کے صحیفوں نے غیر بنی اسرائیل تک خدا کا پیغام نہیں پہنچایا، حضرت عیسیٰؑ کا پیغام بھی بنی اسرائیل کی کھوئی ہوئی بھیڑوں کی تلاش تک محدود رہا اور غیر بنی اسرائیل کو اپنا پیغام سنا کر انھوں نے بچوں کی روٹی کتوں کو دینا پسند نہ کیا، ہندوستان کے وید بھی غیر آریوں کے کان تک نہ پہنچے مگر پیغام محمدیؐ کالے گورے، عرب و عجم، ترک و تاتار، ہندی چینی اور فرنگ سب کے لیے ہے، جس طرح اس کا خدا تمام دنیا کا خدا ہے، اسی طرح اس کا رسول بھی تمام دنیا کا رسول ہے اور اس کا پیغام بھی تمام دنیا کے لیے ہے، جہاں تک خدا کی سلطنت ہے وہاں تک آپؐ کی پیغامبری کی وسعت ہے۔

سید صاحب مذہب کے دو جز بتاتے ہیں ایک کا تعلق انسان کے دل سے اور دوسرے کا اس کے جسم و مال سے ہے، پہلے کو ایمان اور دوسرے کو عمل کہتے ہیں، عمل کے تین حصے ہیں ایک خدا سے متعلق ہے اسے عبادات کہتے ہیں، دوسرا انسان کے باہمی کاروبار سے، اس کو معاملات کہتے ہیں جن کا بڑا حصہ قانون ہے، ایک حصہ کا تعلق انسان کے باہمی تعلقات و روابط سے ہے جس کو اخلاق کہتے ہیں، اس طرح مذہب کے چار جز ہوئے، اعتقادات، عبادات، معاملات اور اخلاق۔ اور یہ چاروں جز پیغام محمدی کے ذریعہ تکمیل کو پہنچے، اس کے بعد انھوں نے مدلل طور سے ان چاروں اجزا کے بارہ میں عام مذاہب کے تصورات و نظریات کو دھندلا اور غیر واضح اور پیغام محمدی کو ہر اعتبار سے صاف، مفصل، جامع اور مکمل ثابت کیا ہے اور بتایا ہے کہ ایمان و عمل کی تکمیل پیغام محمدی ہی کے ذریعہ ہوئی۔

انھوں نے ایمان و عمل صالح کو پیغام محمدی میں مرکوز کر کے بتایا ہے کہ ان کی وسعت میں تمام باتیں شامل ہوگئی ہیں اور یہ ہر قسم کے پیغام محمدی پر حاوی ہیں، اسی لیے قرآن مجید نے انہی دونوں پر انسان کی سعادت و نجات کو موقوف بتایا ہے۔

دوسرے مذاہب نے ایمان و عمل صالح کے بارے میں جو افراط و تفریط کی ہے اسلام نے انھیں اعتدال سے بدل دیا ہے اور ان کی ان غلطیوں کو بھی دور کر دیا ہے جن کی بنا پر انسانیت حد درجہ پستی اور گمراہی میں پڑ گئی تھی اور جو ہر قسم کی گمراہیوں کی بنیاد اور جڑ ہیں، اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل پانچ باتیں بیان کی ہیں :-

۱- اسلام سے پہلے انسان ان مخلوقات کے آگے سر جھکاتا تھا جن سے وہ اپنے کو کمتر سمجھتا تھا یا جن سے ڈرتا تھا اور ان سے نفع و نقصان کی توقع رکھتا تھا، محمدؐ نے اسے بتایا کہ یہ سب مخلوقات تمھاری خدمت اور فائدہ کے لیے ہیں اور تم سب سے برتر ہو۔ کیونکہ تم خدا کے خلیفہ اور نائب ہو اس لیے کسی مخلوق یا کائنات کے کسی مظہر کے سامنے سر جھکانا ناروا ہے، اس طرح پیغام محمدی نے انسانیت کا درجہ نہایت بلند کر دیا۔

۲- اس نے انسان کے پیدائشی گنہگار ہونے کے تصور کو باطل قرار دیا اور بتایا کہ وہ خلقتہً پاک اور بے گناہ ہے، یہ تو اس کے اچھے اور برے اعمال ہیں جو اسے فرشتہ یا شیطان، بے گناہ یا گنہگار بنا دیتے ہیں۔

۳- رسول اللہؐ سے پہلے دنیا کی آبادی مختلف گھرانوں میں بٹی ہوئی تھی، خدا کی ہدایت رہنمائی کو بعض خاندانوں کے لیے مخصوص سمجھا جاتا تھا، پیغام محمدیؐ نے بتایا ہر خطہ اور ہر ملک میں انبیاء آئے اور ساری دنیا ایک ہی خدا کی مخلوق ہے اور اس کی نعمتوں میں ہر قوم اور ہر نسل و رنگ کے لوگ شریک ہیں، اس کی تعلیم کی رو سے ہر مسلمان کے لیے دوسرے پیغمبروں اور پہلی آسمانی کتابوں پر ایمان لانا ضروری ہے، پیغمبر اسلام کی رحمت و ہمدردی عام ہے جس سے کوئی بستی اور گھرانا خالی نہیں۔

۴- تمام مذاہب نے عبد و معبود اور خدا و بندہ کے درمیان واسطے مقرر کر رکھے تھے مگر اسلام میں کوئی بسٹ کلاس یا واسطہ نہیں ہے یہاں سارا اختیار خدا کو ہے، وہی گناہوں کی معافی کر سکتا ہے، یہ آزادی دے کر پیغام محمدی نے انسانوں

کو انسانوں کی غلامی سے نجات دی۔

۸۔ محمدی دعوت نے انبیا کے بارہ میں حد سے بڑھی ہوئی عقیدتمندی اور افراط و تفریط کا خاتمہ کر دیا، ایک طرف تو انھیں خدا یا مثل خدا، اس کا روپ اور مظہر ٹھہرا لیا گیا تھا اور دوسری طرف یہ تفریط کہ ان کی جانب نہایت بیہودہ اور لغو حکایتیں منسوب کر دی گئی تھیں۔

آٹھویں خطبہ میں اس کا ذکر ہے کہ عام مذاہب کے غلط افکار و تصورات میں پیغام محمدی نے کیا اصلاح و تصحیح کی ہے پہلے توحید سے متعلق غلطیوں اور گمراہیوں کے تین اسباب بیان کیے گئے ہیں :۔

۱۔ عام مذاہب نے خدا کو اس کی صفتوں کو اور خدا و بندہ کے باہمی تعلق کو واضح کرنے کے لیے خیالی یا مادی تشبیہیں اور تمثیلیں ایجاد کیں، نتیجہ یہ ہوا کہ اصل خدا تو جاتا رہا اور اس کی جگہ یہ تشبیہیں اور تمثیلیں خدا بن گئیں اور انھوں نے مجسم ہو کر بتوں کی شکل اختیار کر لی اور بت پرستی شروع ہو گئی، محمدؐ نے ان تمام تشبیہی و تمثیلی صورتوں کو یکسر موقوف کر دیا اور لیس کمثلہ شئی کہہ کر شرک کی ساری بنیادوں کو ڈھا دیا۔

۲۔ خدا کی صفات بھی غلطی کا سبب بنیں، ان کو اس کی ذات سے الگ اور مستقل مان کر خدا کا لاتعداد لشکر بنا لیا گیا، ایک اور غلطی یہ کی گئی کہ صفات کی تشبیہ و تمثیل بھی مجسم کر کے پیش کی گئی، مثلاً خدا کی صفت قوت کو اس کے واقعی ہاتھ سے ظاہر کیا گیا، خدا کی تین صفات خالقیت، قیومیت اور ممیتیت کی وجہ سے ہندو مذہب میں ان کی تین مستقل شخصیتیں تسلیم کر لی گئیں، برہما، وشنو اور شیو اور تین الگ الگ فرقے پیدا ہو گئے، عیسائیوں نے حیات، علم اور ارادہ کو تین مستقل شخصیتیں مان لیا مگر پیغام محمدی نے صفات کی نیرنگی سے دھوکا کھا کر ایک کو چند سمجھنا انسان کی جہالت قرار دیا اور بتایا کہ وللہ المثل الاعلیٰ سب اچھی صفتیں اسی کی ہیں، اس کے نزدیک صفات کے تعدد و اختلاف سے موصوف میں تعدد و اختلاف نہیں ہوتا۔

۳۔ شرک کا تیسرا سرچشمہ افعال الٰہی کی نیرنگی ہے جس سے یہ سمجھا گیا کہ مختلف اعمال مختلف ہستیوں سے ظاہر ہوتے ہیں، اسی طرح خیر و شر کے الگ الگ خدا بنا لیے گئے کیونکہ ایک ہی ذات سے خیر و شر کے متضاد کام نہیں ہو سکتے، یہ غلطی خیر و شر کی حقیقت نہ سمجھنے سے ہوئی، کیونکہ کوئی چیز اپنی اصل کے لحاظ سے نہ خیر ہے اور نہ شر، بلکہ انسان کا صحیح و غلط استعمال انھیں خیر و شر بنا دیتا ہے، اس لیے فعل کی دوئی خالق کی دوئی کی دلیل نہیں، یہ ساری نیرنگیاں ایک ہی قدرت کے تماشے ہیں، خیر و شر اور ہدایت و ضلالت دونوں اسی کے ہاتھ میں ہیں مگر ان کے لیے ابتدائی محرکات انسان ہی کے ہوتے ہیں۔

عبادات کی حقیقت جسم کو تکلیف دینا قرار دیا گیا اس سے جوگ اور رہبانیت کا تصور پیدا ہوا اور روحانی ترقی کے لیے پُر مشقت ریاضتوں کو ضروری سمجھا گیا، اسلام نے بتایا کہ خدا تکلیف مالا یطاق نہیں دیتا، عبادت کا مقصد خدا کے سامنے تذلل و بندگی کا اظہار اور عدم سرکشی ہے۔

مذاہب کی ایک عام غلطی یہ ہے کہ انھوں نے خدا کے بندوں کے درمیان حسب و نسب، مال و دولت، رنگ و روپ اور شکل و صورت کی دیواریں قائم کر دیں اس سے ذات پات کا تصور پیدا ہوا، پیغام محمدی نے ان تفرقوں کو مٹایا اور کالے گورے اور عربی و عجمی کا فرق ختم کر کے سب کو بھائی بھائی بنا دیا۔

گمراہی کا ایک سبب دین و دنیا کی تفریق بھی ہے یعنی دین کا کام الگ اور دنیا کا الگ، خدا کا حکم جدا اور قیصر کا جدا، اس بنا پر تجرد اور زہد عن الدنیا کو دینداری سمجھ لیا گیا، پیغام محمدی نے بتایا کہ اخلاص و نیک نیتی سے دنیا کے کاموں کو انجام دینا بھی

دینداری ہے۔

آخر میں سید صاحب فرماتے ہیں کہ نجات کا دارو مدار ایمان و عمل صالح پر ہے اور اسلام خاموشی، سکون، خلوت نشینی اور اعتزال کا نام نہیں بلکہ وہ جدوجہد، سعی و عمل، سرگرمی اور سرتاپا جہاد و مجاہدہ ہے، وہ عمل ہے ترک عمل نہیں، ادائے واجبات ہے، عدم واجبات نہیں، پیغمبر اور ان کے یاران باصفا کی زندگیوں اور سیرتوں میں اسی عمل اور واجبات و فرائض کی تشریح ملے گی۔

جو مطالب و حقائق اوپر بیان کیے گئے ہیں ان میں دین کی حقیقت، اسلام کی روح، سیرت مبارکہ کا خلاصہ، اسوۂ محمدی کا جوہر اور پیغام مصطفوی کا عطر کیسی خوبصورتی کے ساتھ آگیا ہے، مصنف نے ادب و انشا اور خطابت کا زور قائم رکھتے ہوئے ان عالمانہ حقائق اور سنجیدہ مباحث کو کس قدر موثر اور دلنشیں پیرایہ میں بیان کیا ہے، اس میں طرز ادا کی جدت و لطافت، تعبیر کی دلکشی و دلآویزی اور اسلوب بیان کی رعنائی اور بانکپن سب کچھ ہے اور یہ سید صاحب کا ایسا لافانی شاہکار ہے جس کی تازگی اور تابناکی مدتوں باقی رہے گی۔

ظفر احمد صدیقی*

بحر الفصاحت

از حکیم نجم الغنی خاں رامپوری

علوم و فنون، و ر ادبیات کی ترویج و اشاعت میں ریاستِ رام پور اور فرزندانِ رام پور دونوں کی خدمات ناقابلِ فراموش ہیں۔ یہاں کے نامور فرزندوں میں ایک اہم نام فاضلِ اجل حکیم نجم الغنی کا رام پوری کا بھی ہے۔ آپ تاریخ اور ادبیات کے مختلف شعبوں میں تبحر و کمال کے مرتبے پر فائز اور صاحبِ امتیاز تھے۔ مولانا سید عبدالحی حسنی نے نزہۃ الخواطر میں آپ کے لیے "الشیخ الفاضل" کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ معقولات، فقہ، حدیث اور طب کی آپ نے خاص طور پر تحصیل کی تھی۔ حافظ احمد علی خاں شوقؔ نے "تذکرہ کاملانِ رامپور" میں آپ کی ۲۶ تصانیف کے نام گنائے ہیں۔ ان میں سے بجز دو چار کے سبھی مطبوعہ ہیں۔ فنِ تاریخ سے آپ کو خاص دلچسپی تھی، اس لیے آپ کی بیشتر تصانیف تاریخ سے متعلق ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور "تاریخ اودھ" اور "اخبار الصنادید" ہیں۔ آپ ۱۹۰۱ء سے ۱۹۲۲ء تک راجستھان کے شہر اودے پور میں مقیم اور وہاں کے ہائی اسکول میں ہیڈ مولوی کے منصب پر فائز رہے۔ اس مناسبت سے راجپوتانہ اور راجپوتوں کی تاریخ پر بھی کئی کتابیں تصنیف فرمائیں۔ آپ نے زندگی کے آخری دس سال ترکِ ملازمت کر کے اپنے وطن رام پور میں تحریر و تصنیف کے مشاغل میں بسر کیے۔ آپ کا سالِ ولادت ۱۸۵۹ء اور سالِ وفات ۱۹۳۲ء ہے۔ پیشِ نظر مضمون میں آپ کی معرکہ آرا تصنیف "بحر الفصاحت" کا تعارف مقصود ہے۔

کتاب کے نام سے بظاہر یہ گمان گزرتا ہے کہ بحر الفصاحت کا تعلق محض فنونِ بلاغت سے ہے، لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ مصنف نے اس کتاب میں تین علوم سے بحث کی ہے۔ علم عروض، علم قوافی اور علوم بلاغت یعنی معانی، بیان اور بدیع۔ پھر ہر علم اور اس کے مختلف مباحث کے ذیل میں ایجاز و اختصار کے بجائے نہایت شرح و بسیط سے کام لیا ہے۔

بحر الفصاحت میں کتاب، باب اور فصل کے بجائے بحر کی مناسبت سے الفاظ لائے گئے ہیں۔ چنانچہ یہ کتاب ایک صدف اور چار جزیروں میں لکھی گئی ہے۔ صدف بمنزلہ مقدمہ ہے اور اس میں تین موتی ہیں۔ پھر جزیروں میں پہلا جزیرہ علم عروض کے بیان میں ہے اور اس میں چھ شہر ہیں۔ دوسرا جزیرہ قافیہ کے بیان میں ہے اور اس میں پانچ شہر ہیں۔

---

* ریڈر شعبۂ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

تیسرا جزیرہ فصاحت و بلاغت کے ذکر میں ہے۔ اس میں تین شہر ہیں۔ یہاں شہر میں باغات اور باغوں میں چمن بھی ہیں۔ چوتھا آخری جزیرہ ایک شہر لطافت خیز اور دو صحرائے وحشت انگیز پر مشتمل ہے۔ شہر میں اقسامِ نثر کا ذکر ہے پھر صحرائے اوّل میں عیوبِ کلام اور دوم میں سرقات شعری کا بیان کیا گیا ہے۔ یہ اس کتاب کے مندرجات و مشتملات کا ایک سرسری ساخاکہ ہے۔

بحر الفصاحت کی سب سے اہم خصوصیت جو مرعوب ہی نہیں مسحور بھی کر دیتی ہے، اس کی حد درجہ وسعت اور جامعیت ہے۔ میرے علم کی حد تک اردو میں کوئی ایسی کتاب موجود نہیں جو عروض، قوافی اور بلاغت کے تمام فنون پر حاوی ہو اور پھر موضوعات کے تنوع، مباحث کی جامعیت اور امثلہ کی کثرت میں بحر الفصاحت کے مدمقابل رکھی جاسکے۔ میر شمس الدین فقیرؔ کی فارسی تصنیف حدائق البلاغت میں عروض قوافی کے علاوہ ایک حدیقہ مُعمّا کے بیان میں بھی ہے۔ لیکن اس میں بلاغت کے ایک اہم رکن یعنی علم معانی سے تعرض ہی نہیں کیا گیا ہے۔ یہی کیفیت مرزا محمد عسکری کی آئینۂ بلاغت کی ہے۔ اس کے مشتملات صرف بدیع، عروض اور بیان ہیں۔ معانی سے صرف نظر کیا گیا ہے۔ مزید برآں مصطلحات کی تعریف اور امثلہ کے ذکر میں اختصار خاص طور پر ملحوظ ہے۔ مولانا سید محمد غیاث الدین مظاہری کی البلاغت صرف معانی، بیان اور بدیع پر مشتمل ہے۔ عروض و قوافی کا یہاں گذر نہیں۔ دوسری طرف امثلہ کے ذیل میں متعدد مقامات ایسے ہیں جہاں اردو کی مثالیں نہ ملنے کے سبب عربی فقروں اور اشعار پر اکتفا کر لیا گیا ہے۔ متذکرہ کتابوں کے علاوہ فنون بلاغت سے متعلق اردو کی بیشتر کتابوں کی ورق گردانی کے بعد یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں سے بیشتر طلبہ کی درسی ضروریات کے پیش نظر لکھی گئی ہیں۔ عالمانہ سطح پر بحث و تحقیق ان مصنفین کا مطمح نظر نہیں رہا ہے۔ ان سب کے برخلاف بحر الفصاحت کا مطالعہ کرتے ہوئے صاف محسوس ہوتا ہے کہ اس کے مصنف کا مقصود متذکرہ علوم و فنون سے متعلق سیر حاصل گفتگو اور بحث و تمحیص ہے۔

اگر آپ لغات، قواعد، فنونِ بلاغت یا کسی خاص فن کی مصطلحات سے متعلق کتابوں کا تاریخی ترتیب سے مطالعہ کریں تو بہ ادنیٰ تامّل یہ حقیقت سامنے آجائے گی کہ عام طور پر متاخرین متقدمین کے ناقلِ محض ہوتے ہیں۔ خاص طور پر امثلہ و شواہد کے باب میں جدّت و اختراع بہت کم نظر آتا ہے۔ ہر باب میں اور ہر بحث میں فرسودہ عبارتوں اور پامال مثالوں کے علاوہ کچھ نظر نہ آئے گا۔ لیکن بحر الفصاحت کے کسی جزیرے، کسی شہر، کسی باغ اور کسی چمن میں آپ داخل ہو جائیں تازگی و طرفگی اور رنگا رنگی و بوقلمونی کا احساس ہوگا۔ جس طرح قادر الکلام شاعروں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ الفاظ و تراکیب اور تشبیہات و استعارات ان کے سامنے پرا باندھے کھڑے رہتے ہیں۔ بعینہٖ یہی کیفیت شواہد اور مثالوں کے باب میں حکیم نجم الغنی خاں کی ہے۔ متقدمین و متاخرین بلکہ معاصرین تک کے کلیات و دواوین اور شعری مجموعوں پر ان کی گہری نظر اور استحضار کا عالم دیکھ کر ایک خوشگوار حیرت و استعجاب کا سامنا ہوتا ہے۔ ذیل میں اس کی ایک مثال ملاحظہ ہو۔ عروض کی ایک بحث حروفِ ملفوظی غیر مکتوبی کے ذیل میں عنوان فائدہ کے تحت رقمطراز ہیں:

> "مرزا قتیل نے دریائے لطافت میں لکھا ہے کہ حروفِ ملفوظی غیر مکتوبی ہندی میں نہیں آتے۔ یہ بات خالی سہو سے نہیں۔ کس لیے کہ بہت سے الفاظ ہندی میں ایسے دیکھے جاتے ہیں،

جن میں ان قسم کے حروف موجود ہیں جیسے رتّی اور گنّا اور ندّی اور بھدّا اور بتّی وغیرہ۔ امثلۂ ذیل پر غور کرو۔" (ص ۱۵۲)

اس کے بعد مصنف نے اپنے دعوے کے اثبات میں (۱۱) شاعروں کے کلام سے مثالیں پیش کی ہیں۔ بعض شعرا کے ایک سے زائد شعر بطور مثال لائے گئے ہیں۔ اس لیے اشعار کی مجموعی تعداد (۲۲) ہو گئی ہے۔ چونکہ یہاں مثالوں کی کثرت کا بیان ہی مطلوب ہے، اس لیے یہ اشعار مصنف کی ترتیب کے مطابق بہ تمام وکمال ذیل میں نقل کیے جاتے ہیں:

(امانت) کشتۂ رُخ ہوں جلاؤ اگر کی بتّی — چاہیے قبر پہ کافورِ سحر کی بتّی
(سودا) ہو یہ کُتوال تو وہ مانے زور — یہ تو مچھّر کی جھول کا ہے چور
(ولہ) ہو نہ سکے شاعر اور شعر پہ یہ دل دیا — اپنا تخلص ندان بنیے کا اُلّو کیا
(عظم) اتنا بھی رکھیے حوصلہ فوارہ ساں نہ تنگ — چلّو ہی بھر جو پانی میں گز بھر اچھل چلے
(ولہ) تم اپنے فیلِ معنی کو نکالو — مرے ہاتھی سے دو ٹکّر لڑا لو
(ارشد) دوپٹہ آبِ رواں کا پڑا ہے سینے پہ — بھلا کسی نے بھی دیکھے حباب در تہِ آب
(میر) ایک دن ایک کوّا آ بیٹھا — بے گماں جیسے ہوّا آ بیٹھا
(ولہ) مینہہ میں کیوں نہ بھیگیے یک سر — پھونس بھی تو نہیں ہے چھپّر پہ
(ولہ) پیکر اپی خدا نے رکھّی ہے — ڈانس اک ایک جیسے مکھّی ہے
(ولہ) کتوں کی جستجو میں ہوا روڑا باٹ کا — دھوبی کا کتّا ہے کہ نہ گھر کا نہ گھاٹ کا
(ولہ) مرض افسوں کی جگہ بلّی — اب کہاں گو کہ چھانیے دلّی
(انشا) نصیحت کا لنگوٹا ہر گھڑی کیوں پیسنا پیسے — بڑا دانا جو ہو چکّی میں کیا چھوٹوں کو دَل ڈالے؟
(ولہ) بڑ منھوا سا جو ایک ہے پٹّھا — اس کا پالی میں ہے بندھا لٹّھا
(اسیر) دل سے زلفوں میں لٹک کر جو لگائی چکّر — چرخ پوجے گا، حسینوں کا تماشا ٹھہرا
(ضیا) بادہ نوشی میں جو زلفِ یار کا ذکر آ گیا — حلق میں ایسا پڑا پھندا کہ اچھو ہو گیا
(سید اصغر علی آبرو) حال ہاں ملکِ عدم کا کوئی پوچھے اُن سے — عقل کو جن کی ہے مضمونِ کمر میں چکّر
(ظفر) رات کو گھرکے کواڑ اُن کے نہ کھل سکتے مگر — اور الفت سے دیے ہم نے جو دھکّے کھل گئے
(ولہ) اڑا دینے کو خاک آندھی ہوں میں وہ جوشِ وحشت ہے — کہ جس کے سامنے دم بند ہو صحرا میں جھکّڑ کا
(ولہ) ہے ترے ہاتھوں سے عاشق کا گلا کاٹا ہوا — اور پھر پوچھے ہے تو یہ کیسا گھبراتا ہوا
(〃) سہم کر اس ناتواں کا ہو گیا بس دم ہوا — صید افگن! تیرے ناوک کا یہ سنّاٹا ہوا
(〃) کھینچے ہے دامن مرا خارِ جنوں جب دشت میں — پوچھے ہے آہو سے مجنوں کیا یہ جھرّاٹا ہوا
(حاتم) مارنے کو رقیب کے حاتم! — شیر ہے، ببر ہے، دھنتّر ہے

ظاہر ہے کہ یہ مثالیں کسی متقدم تصنیف سے ماخوذ و منقول نہیں، بلکہ خود مصنف بحر الفصاحت کی اخّاذ فکر اور مستحضر ذہن کا کرشمہ ہیں۔ سلسلۂ زیرِ بحث میں یہ عرض کرنا مناسب نہ ہوگا کہ حکیم صاحب موصوف نے تجنیس اور اس کی

مختلف اقسام کے ذیل میں (۲۳۸) طباق کی دونوں قسموں کے ذیل میں (۵۲) اور ایہام کی اقسام کے ذیل میں (۳۲) شعر بہ طور مثال پیش کیے ہیں۔ بقیہ کتاب کو اسی پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ ایہام کی بعض مثالیں ذیل میں ملاحظہ ہوں :

(گلزار نسیم) میکش کو ہوس ایاغ کی ہے — پروانے کو لَو چراغ کی ہے
(ظفر) نشہ ہو جس کو محبت کا سبزہ رنگوں کی — عجب نہیں جو وہ مشہور سب میں بھنگی ہو
(ناجی) محبت سے علی کی، دیکھ ناجی! — ہوا ہے دل مرا اب حیدر آباد
(وزیر) ہجر میں گھُل گھُل کے آدھا ہو گیا — لے مسیحا! اب میں موسیٰ ہو گیا
(میر تقی میر) کعبے میں جاں بلب تھے ہم دوریِ بتاں سے — آئے ہیں پھر کے یارو! اب کے خدا کے ہاں سے
(نساخ) کیونکر زباں سے اس کی نزاکت کا ہو بیاں — مہندی ملے سے لال ہوں جس مہ لقا کے ہاتھ
(امانت) سنی کسی نے نہیں غم کی داستاں میری — وہ کم سخن ہوں کہ گویا نہیں زباں میری
(قائم) جو تیری چشم کے گوشے میں تل ہے اے پیارے! — نظر پڑا ہے کہیں کہیں خال خال آنکھوں میں
(سودا) ہوئی ہے مے خوری جو دور میں ساقی اترے آئے — بجا ہے اب جو ہر ملاّ کو کہیے مولوی جامی
(گویا) چھیڑنا زلف کا مشاطہ برا ہوتا ہے — ہاتھ اس جرم پہ شانے سے جدا ہوتا ہے
(ریاض) تو وہ آہو چشم ہے جائے اگر گلزار میں — گل وہیں شاخیں نکالیں نرگسِ بیمار میں
(آبرو) نہ دیوے لے کے دل وہ جعد مشکیں — اگر باور نہیں تو مانگ دیکھو
(گلزار نسیم) داغا تو چلے تفنگ سے وہ — چھوٹے قید فرنگ سے وہ
(اکبر) بنو گے خسروِ اقلیم دل شیریں زباں ہو کر — جہانگیری کرے گی یہ ادا نور جہاں ہو کر
(درد) ہر جز کو کل کے ساتھ بمعنی ہے اتصال — دریا سے دُر جدا ہے پہ ہے غرق آب میں
(عبدالرحمٰن خاں احسان) نہیں ہے خرمی زیر نگینِ تاجداراں بھی — اگر شاہِ جہاں یاں ہے برائے نام خرّم ہے
(میر) شفق سے ہے در و دیوار زرد شام و سحر — ہوا ہے لکھنؤ اس رہ گذر میں پیلی بھیت
(انیس) کون سا باغ تجھے شاہ نے دکھلایا ہے — کہیں کوثر کے تو چھینٹوں میں نہیں آیا ہے
(غالب) ہم سے عبث ہے گمان رنجشِ خاطر — خاک میں عشاق کی غبار نہیں ہے
(ذوق) ہو کے اک بوسے پہ تُرش ابرو — بات کو ڈالنا کھٹائی میں
(گویا) عالم ہوں علم عشق کا میں کر نہ ہمسری — اے عندلیب تو ہے پڑھی بوستاں تلک
(مؤلف کتاب) آرسی اس کے پیار پرمت بھول — بس یہ منہ دیکھنے کی اُلفت ہے

واضح رہے کہ مختلف اصول و قواعد اور تعریفات و مصطلحات کے لیے نئی نئی مثالوں کا ڈھونڈ نکالنا کوئی سہل الحصول امر نہیں، بلکہ نہایت دقت طلب اور دشوار کام ہے۔ اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ امام بخش صہبائی جیسے صاحبِ علم و فضل شاعر و ادیب نے جب حدائق البلاغت کا اردو میں ترجمہ کیا اور عربی و فارسی اشعار کی جگہ اردو اشعار بہ طور خود مثال میں پیش کیے تو اس عمل کی مشقت کا بیان کرتے ہوئے یوں داد طلب ہوئے :

"مستعدانِ انصاف پسند پر مطالعے کے وقت ظاہر ہوگا کہ اس کم استعداد نے مسائلِ علمی کے لکھنے اور

امثلۂ اردو کے فراہم کرنے میں کس قدر سعی کی ہے۔" (ص ۲)

حیرت و استعجاب میں اس وقت اور اضافہ ہو جاتا ہے جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ شواہد و امثلہ کے ذیل میں علاوہ مشاہیر شعرائے اردو کے بہت سے غیر معروف بلکہ مقامی شعرائے بھی نام ملتے جاتے ہیں۔ مثلاً شباب، خورشید، خیراتی خاں دلسوز، رحمت اللہ مجرم، محمد اکبر آگہ، آغا حسن ازل، وحید الدین خاں فرد۔ ایاز محمد خاں بھوپالی، رافت، مجبور، عالم علی خاں مست، میر علی خاں نادر، سید درویش ثروت، مذاق، حیف، شاداب، احمد خاں غفلت رام پوری، برشتہ شاگرد بھورے خاں آشفتہ، محمد جعفر مخمور، عبدالرؤف شعور، سلیمان خاں اسد، بدھ سنگھ قلندر، امراؤ مرزا نادان، غلام حسین خاں قدیر، مولوی محمد حیات رام پوری شاگرد ذوق، چودھری محمد سعید الدین حسین رئیس کھیڑہ بدایوں، روشن بیگ امتی، بابو غلام طور، میر نجف علی بیباک، اسماعیل خاں تیر، میر مہدی جنوں، غلام محمد سجھو باشندۂ سورت وغیرہ وغیرہ۔

یہ محض چند نام ہیں اور سرسری ورق گردانی کے دوران سامنے آگئے ہیں۔ باعثِ تعجب یہ امر ہے کہ مشاہیر کا کلام تو محفوظ و مستحضر رہ سکتا ہے، لیکن غیر معروف اور مقامی شعرا کا کلام کس طرح حکیم صاحب کے ذہن و حافظے کا جز بن گیا اور اس سے بڑھ کر تعجب اس پر ہے کہ وہ انھیں موقع بہ موقع کیوں کر یاد آتا گیا؟ میرا خیال ہے کہ عربی و فارسی کے شعرائے متقدمین میں جن کا کلام دستبرد زمانہ کی نذر ہو گیا، ان کے متفرق ابیات و اشعار کے لیے جس طرح ہم قدیم کتبِ لغات کا مطالعہ کرتے ہیں، اسی طرح اردو کے بہت سے غیر معروف، کم معروف یا مقامی شعرا کے جستہ جستہ کلام کے لیے بحر الفصاحت کو ایک اہم ماخذ کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے اور یہ بھی اس کتاب کا ایک امتیاز ہے۔ خود مصنف کا کلام معتدبہ مقدار میں اس میں موجود ہے۔

مصنف بحر الفصاحت نے جس طرح شواہد و امثلہ کے باب میں مسلکِ اطناب پر عمل کیا ہے، اسی طرح مختلف علوم کے مختلف مباحث کے بیان میں بھی نہایت شرح و بسط سے کام لیا ہے۔ خاص طور پر صنائعِ لفظی و معنوی کے ذکر میں ان کے یہاں ہمہ گیری کی جو شان نظر آتی ہے، دوسری کتب بلاغت اس سے خالی ہیں۔ مثلاً صنعت رجوع، صنعت عکس، صنعت دو تلثہ، صنعت ذو سنہ، صنعت مثلث، صنعت ترافق، صنعت تزلزل اور اصطلاح تمغا وغیرہ۔ بحر الفصاحت میں ان سب کی تعریف اور مثالیں موجود ہیں، لیکن متداول کتب بلاغت میں ان کا ذکر نہیں ملتا۔ آئندہ سطور میں ان میں سے بعض صنعتوں اور مؤخر الذکر اصطلاح سے متعلق تفصیلات درج کی جاتی ہیں:

"صنعت تزلزل: وہ یہ ہے کہ تبدیلِ حرکات سے معنی پلٹ جائیں، جیسے

(ذوق) کبھی منطق کو تفوق تھا مرے ناطقے سے — تحت حکمت ہو، یہ فن گرچہ ہے تحت حکمت

مقصود یا تمثیل "تحت حکمت" ہے کہ دو جگہ واقع ہے۔ اول تائے فوقانی کے سکون سے ہے اور مراد اس سے یہ ہے کہ حکمت اس کے ماتحت ہو اور دوسرا تائے فوقانی کے کسرے سے ہے اور مراد اس سے یہ ہے کہ اگرچہ منطق حکمت کے ماتحت ہے۔ کیونکہ تمام علوم خصوصاً (منطق) علم حکمت کا آلہ ہے۔ کیونکہ اس سے علوم میں عقل دوڑانے اور دلیل قائم کرنے پر طاقت حاصل ہوتی ہے اور خود حکمت نظری کے تحت میں داخل ہے۔

(انشا)　سطرِ منصور کے لوہو سے ہوئی یہ تحریر　یعنی سردار نہیں وہ جو سرِ دار نہیں"

(ص ۸۵۸ ـ ۸۵۹)

"صنعتِ عکس : یعنی کلام کے بعض اجزا کو مقدم و موخر کرکے دوسرا فقرہ یا مصرع وغیرہ بنائیں اور وہ معنی دیتے چلے جائیں۔ . . . صنعت عکس کبھی دو لفظوں میں ادا ہو جاتی ہے، کبھی دو فقروں میں اور کبھی ایک بیت میں۔

مثال دو لفظ کی :

(غالب)　وفورِ اشک نے کاشانے کا کیا یہ رنگ　کہ ہو گئے مرے دیوار و در، در و دیوار

(نسیم)　باقی ساقی جو کچھ ہووے ے　ساقی باقی شراب دے دے

(انیس)　استادہ آب میں یہ روانی خدا کی شان　پانی میں آگ، آگ میں پانی خدا کی شان

مثال دو فقروں کی :

(نعیم)　کس طرح تجھے پاویں اب ہم کو بتا ظالم!　یاں کہتے ہیں واں ہوگا، واں کہتے ہیں یاں ہوگا

(ذوق)　بے شکایت نہیں اے ذوق! محبت کے مزے　بے محبت نہیں اے ذوق! شکایت کے مزے"

(بہ اختصار ص ۹۸۳ـ ۹۸۵)

"بیان تمغا : کبھی شعرا کا کلام انہی کے دوسرے کلام سے مل جاتا ہے اور مضمون مکرر بندھ جاتا ہے۔ محققین کے نزدیک اس کا کچھ مضائقہ نہیں اور اس امر کو اصطلاحِ شعرا میں "تمغا" کہتے ہیں۔ لیکن حق یہ ہے کہ وہ مضمون مبتذل ہو جاتا ہے۔ شعرائے فارس میں سے مرزا صاحب کے کلام میں اور شعرائے ریختہ میں سے میر تقی میر کے یہاں تکرار مضامین بہت پائی جاتی ہے۔

(میر)　چشمِ خوں بستہ سے کل رات لہو پھر ٹپکا　ہم نے جانا تھا کہ بس اب تو یہ ناسور گیا

(〃)　سمجھے تھے میر! ہم کہ یہ ناسور کم ہوا　پھر ان دنوں میں دیدۂ خوں بار نم ہوا

(〃)　بوئے کباب سوختہ آئی دماغ میں　شاید جگر بھی آتشِ غم نے جلا دیا

(〃)　آتشِ غم میں دل بُھنا شاید　دیر سے بو کباب کی سی ہے

(غالب)　رفوئے زخم سے مطلب ہے لذتِ زخمِ سوزن کی　سمجھیو مت کہ پاسِ درد سے دیوانہ غافل ہے

(〃)　زخم سلوانے سے مجھ پر چارہ جوئی کا ہے طعن　غیر سمجھا ہے کہ لذت زخمِ سوزن میں نہیں"

(بہ اختصار ص ۱۰۹۹ـ۱۱۰۲)

مصنف بحر الفصاحت نے مختلف مباحث کے ضمن میں صرف پیشرووں کے اقوال کی نقل و حکایت ہی پر اکتفا نہیں کی ہے، بلکہ موقع بہ موقع ان سے اختلاف کا اظہار بھی کیا ہے۔ مثلاً تذکرہ نویسوں کے نقائص کی سرخی قائم کرکے انھوں نے نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ اور قطب الدین خاں باطن کے متعدد بیانات پر اعتراض کیے ہیں۔ اسی طرح شبلی و حالی کو بھی کہیں کہیں ایرادو اعتراض کا نشانہ بنایا ہے۔ اسی طرح تخلص کی بحث میں خان آرزو کی بہت مناسب گرفت

لی ہے۔ اس کی تفصیل انھی کے الفاظ میں ملاحظہ ہو۔ لکھتے ہیں :

" خان آرزو چراغ ہدایت میں لکھتے ہیں کہ تخلص اس بیت کو کہتے ہیں جس میں شاعر اپنا تخلص لائے جیسا کہ اس شعر میں کمال خجند کے ؎

کمال! از گفتہ اخود ہر چہ داری تخلصہاے تو بس آبدار ست

(ص ۵۶-۵۷)

مؤلف کتاب کہ اس شعر میں تخلص سے مراد گریز ہے کہ اس کا ذکر قصیدے میں آنے والا ہے، مقطع مقصود نہیں۔"

بحر الفصاحت کی خصوصیات و امتیازات کی بحث میں اس حقیقت کی طرف توجہ دلانا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حکیم صاحب موصوف کے بعد آنے والے اردو مصنفینِ بلاغت نے عام طور پر بحر الفصاحت سے استفادہ کیا ہے، بشرطیکہ یہ کتاب انھیں دستیاب ہوگئی ہو۔ مثلاً مرزا محمد عسکری کی آئینۂ بلاغت کا اگر بحر الفصاحت سے مقابلہ کیا جائے تو اخذ و استفادے کے اثرات قدم قدم پر محسوس ہوں گے اور یہ کوئی عیب کی بات بھی نہیں۔ البتہ انھیں اس استفادے کا اعتراف کرنا چاہیے تھا۔ لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا ہے۔ اسی طرح ابو الفیض سحر نے درس بلاغت کے متعلقہ ابواب میں بحر الفصاحت سے بکثرت مثالیں نقل کی ہیں اور اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔ اس سلسلے کی سب سے ناپسندیدہ مثال پروفیسر وہاب اشرفی کی ہے، جن کی تفہیم البلاغت کا بڑا حصہ کسی حوالے کے بغیر بحر الفصاحت سے ماخوذ ہے۔

بحر الفصاحت کے تعلق سے دو باتیں اور بھی قابلِ ذکر ہیں۔ ایک تو یہ کہ حکیم صاحب موصوف نے ایسی معرکہ آرا، مبسوط و مفصل اور بے مثل کتاب صرف (۲۳) سال کی عمر میں لکھ دی تھی۔ چنانچہ مقاصد البلغا اس کا تاریخی نام ہے اور اس سے ۱۲۹۹ھ کے اعداد برآمد ہوتے ہیں اور حکیم صاحب کا سنہ ولادت ۱۲۷۶ھ ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ ۱۳۳۵ھ تک اس میں ترمیم اور اضافے کرتے رہے۔ دوم یہ کہ مصنف موصوف نے مفتاح البلاغت کے نام سے اس کی ایک تلخیص بھی تیار کی تھی، جو پیسہ اخبار، لاہور سے ۱۹۲۱ء میں شائع ہوئی۔ بحر الفصاحت (طبع دوم) کے مجموعی صفحات (۱۱۰۰) تھے اور مفتاح البلاغت کے (۲۰۸)۔

بحر الفصاحت میں ایک کمی بھی ہے اور وہ بہت بڑی کمی ہے کہ اس کی زبان سلاست، روانی اور شگفتگی سے عاری ہے۔ اسلوب عام طور پر مدرسانہ اور مولویانہ ہے۔ دقت و ثقالت کا ایک انتہائی نمونہ ذیل میں ملاحظہ ہو۔ مسند فعلی کی بحث میں کہتے ہیں :

"منطقیین کے نزدیک شرط و جزا دونوں خبریت سے خارج ہو جاتے ہیں۔ کیوں کہ حرف شرط دونوں کو ان کی اصل سے خارج کر دیتا ہے۔ پس ان کے نزدیک حکم جزا کا بھی اعتبار نہیں رہتا، بلکہ شرط و جزا دونوں کا مجموعہ کلام خبری سمجھا جاتا ہے اور دونوں میں ملازمت ہوتی ہے۔" (ص ۴۶۶)

حالی و شبلی کے معاصر کو یہ اسلوب زیب نہیں دیتا۔ غالباً اسی کمی کے سبب اس کتاب کو وہ شہرت و مقبولیت حاصل نہ ہو سکی، جس کی یہ مستحق تھی۔

مآخذ و مراجع

۱۔ آئینۂ بلاغت ، مرزا محمد عسکری ، اتر پردیش اردو اکادمی ، لکھنؤ ۱۹۸۴ء

۲۔ البلاغت ، مولانا سید محمد غیاث الدین مظاہری ، مکتبہ عزیزیہ الہ آباد ، طبع اول ، ۱۹۸۱ء

۳۔ بحر الفصاحت ، مولانا حکیم نجم الغنی خاں رام پوری ، نول کشور لکھنؤ ، طبع ثانی ، ۱۹۱۷ء

۴۔ تذکرۃ البلاغت ، مولانا ذوالفقار علی دیوبندی ، مطبع مجتبائی دہلی ، طبع سوم ، ۱۹۳۷ء

۵۔ ترجمہ حدائق البلاغت ، مولوی امام بخش صہبائی (برحواشی حدائق البلاغت) نول کشور کان پور ، ۱۸۸۷ء

۶۔ تفہیم البلاغت ، پروفیسر وہاب اشرفی ، ایجوکیشنل بک ہاؤس ، علی گڑھ ، ۱۹۹۲ء

۷۔ حدائق البلاغت ، شمس الدین فقیر ، نول کشور کان پور ، ۱۸۸۷ء

۸۔ درس بلاغت ، ابوالفیض سحر وغیرہ ، ترقی اردو بیورو ، نئی دہلی ، ۱۹۸۲ء

۹۔ معیار البلاغت ، منشی دیبی پرساد سحر بدایونی ، نول کشور لکھنؤ ، ۱۹۰۶ء

۱۰۔ مجمع الصنائع ، نظام الدین احمد بن صالح ، مطبع احسنی میر حسن رضوی ، لکھنؤ ۱۲۶۱ھ

۱۱۔ مفتاح البلاغت ، مولانا حکیم نجم الغنی خاں رام پوری ، پیسہ اخبار ، لاہور ، ۱۹۲۱ء

صفیہ افراہیم ★

پریم چند پر مختلف تحریکوں کے اثرات

پریم چند ہندوستان کے عہد غلامی کے ادیب اور طلوع ہوتی ہوئی آزادی کے نقیب ہیں۔ اُس دور کے مسائل اور اُن کے تقاضے مخصوص تھے۔ آج اُن میں نمایاں فرق آچکا ہے۔ وسائل میں اضافہ، تعلیم کے شعبہ میں وسعت، انداز فکر میں تبدیلی، سماجی قدروں میں سدھار، آزاد ہندوستان کا عطیہ ہے۔ پریم چند کی تحریریں اپنے وقت کے تقاضوں کی آئینہ دار اور ایک فنکار کے دل کی دھڑکن ہیں۔ ان کی تخلیقات کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم پریم چند کے ذہن کے اُن دریچوں سے گذریں جن سے ہو کر مختلف افکار و نظریات نے اُن کی تخلیقات کو جنم دیا ہے۔ اُس پس منظر کا تجزیہ کریں جس کے پس پردہ اصل محرکات کروٹیں لیتے اور فکر و کاوش کا روپ اختیار کر کے ادب کے سانچوں میں ڈھلتے رہے۔ وہ حالات و حادثات جن سے پریم چند دو چار ہوئے جب اِس فنکار کی گرفت میں آئے تو ادبی ملبوسات کا ایسا عطیہ بنے کہ لاکھوں ذہنوں کے لیے لمحۂ فکریہ ثابت ہوئے۔

پریم چند نے آنکھ کھولی تو ملک کو شدید بحران میں مبتلا پایا۔ نصف صدی میں ہی غیر ملکی تسلط نے جاگیردارانہ نظام کی جڑوں کو اور بھی مضبوط کر دیا تھا۔ زمیندار، جاگیردار، تعلقدار، نواب، راجہ، مہاراجہ درجہ بدرجہ سارے ملک میں پھیلے ہوئے عام رعیت اور کسانوں کا مختلف جہتوں سے استحصال کر رہے تھے۔ سماج کا ہر شخص اپنے سے کمزور کو دبا رہا تھا۔ اس طرح ملک غلام در غلام بنا ہوا تھا۔ انسانی برادری بے شمار درجات میں تقسیم ہو چکی تھی۔ باہمی یگانگت کے فقدان نے سماج کے باہمی رشتوں کو کھوکھلا کر کے رکھ دیا تھا۔ غیر ملکی صنعت کاروں کی بدولت سارا ملک سرمایہ دارانہ نظام کی گرفت میں آچکا تھا۔ یہ غیر ملکی حکمرانوں کی حکمت عملی تھی کہ ملک میں بیک وقت جاگیرداری اور سرمایہ داری نظام کی بنیادوں کو اِس طرح مضبوط کیا گیا کہ اس کا اقتصادی، سماجی اور اخلاقی ڈھانچہ تباہ ہو کر رہ گیا۔ مساوات کا فقدان تھا۔ قومی وحدت و یگانگت ناپید تھی۔ مشترکہ تہذیب دم توڑ رہی تھی۔ سارا ملک عدم استحکام کا شکار تھا۔ متوسط طبقہ کا وجود خطرے میں تھا۔ کمزور اور غریب اِس حد تک ٹوٹ چکا تھا کہ اُس میں فریاد کرنے کی سکت بھی باقی نہیں رہ گئی تھی۔ بیکسی اور یاس کے اِس ماحول نے کچھ ایسی غیر انسانی رسوم کو جنم دے دیا تھا کہ سماج کا ایک طبقہ خصوصاً اور ہر طبقہ کے کچھ افراد عموماً جانوروں سے بھی بد تر

★ ریڈر شعبۂ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

زندگی گذارنے کے لیے مجبور تھے۔ سالہا سال کے اِس استحصال کے نتیجے میں پورا معاشرہ مسک کر دم توڑ رہا تھا۔ اِن حالات نے مفکرین کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا۔ ملک کے مختلف گوشوں میں متعدد تحریکیں جنم لینے لگیں۔ اصلاح کے لیے کچھ نے مذہب کو اوّلیت دی، کچھ نے سماجی فلاح و بہبود کو مقدم جانا اور اُس جانب متوجہ ہوئے۔ کچھ جیالے ایسے بھی اُٹھ کھڑے ہوئے جنھوں نے غیر ملکی تسلّط کو اِن حالات کا ذمہ دار ٹھہرایا اور اُس کے خلاف صف آرا ہو گئے۔ بہرحال نصب العین ایک تھا، راہیں مختلف تھیں۔ منزل ایک تھی، راستے جداگانہ تھے۔ پریم چند اِن مختلف تحریکات، افکار و نظریات سے متاثر ہوئے۔

پریم چند سے پہلے ملک گیر سطح پر بعض تحریکیں مذہبی اور سماجی اصلاح کی غرض سے وجود میں آ چکی تھیں۔ پریم چند ذہنی طور پر اِن تحریکوں سے متعلق بعض شخصیتوں کے زیر اثر تھے۔ اِسی سبب ہمارے لیے ان تحریکوں اور شخصیتوں کا مطالعہ بھی ضروری ہے۔ مذکورہ نقطۂ نظر سے پہلا اور بہت اہم نام راجہ رام موہن رائے کا ہے۔ منوہر لال زتشی کے مطابق:۔

"جنگ پلاسی کے سترہ برس بعد ۱۷۷۴ء میں بنگال کے ضلع ہگلی کے قصبہ رادھا نگر میں ایک ایسا شخص پیدا ہوا جس نے باوجود عظیم دقتوں کے اپنے گرد و پیش کی مشکلات پر فتح حاصل کر کے ہندوستان میں مذہبی، سوشل اور قومی اصلاح کی بنیاد رکھی۔ جس نے مذہب کے میدان میں بُت پرستی کی طرف اپنی قوم کو متوجہ کیا۔ ستی کی قبیح رسم کی بیخ کنی کر کے سوشل اصلاح کے پہلے مرحلے کو طے کیا اور انگلستان میں پارلیمنٹ کی کمیٹی کے سامنے اظہار دے کر اُن پولیٹکل اصول کا خاکہ کھینچا جس میں آج تک رنگ و روغن بھرا جا رہا ہے۔"[1]

راجہ رام موہن رائے نے ہندوؤں کی مذہبی اور سماجی اصلاح کی غرض سے بنگال میں "برہمو سبھا" کی بنیاد رکھی تھی۔ اِسی سبھا نے کچھ عرصہ بعد "برہمو سماج" کے نام سے ایک تحریک کی شکل اختیار کر لی اور جلد ہی ملک کے ایک بڑے حصّہ میں پھیل گئی۔[2] مذکورہ تحریک نے قدامت پرستی اور تنگ نظری پر مبنی بعض فرسودہ رسوم کے خلاف مورچہ قائم کیا، خدائے واحد کی طرف ہندو قوم کو رغبت دلائی، عورتوں کی زبوں حالی پر توجہ دی۔ ستی کی وحشیانہ رسم کے خلاف زبردست محاذ قائم کیا اور بالآخر ۴ دسمبر ۱۸۲۹ء کو حکومتِ وقت نے اِسے خلافِ قانون قرار دیا۔ راجہ رام موہن رائے کا یہ کارنامہ بلاشبہ اُن کے نام کو ہمیشہ زندہ رکھنے کے لیے کافی ہے حالانکہ اُن کا تاریخی اہمیت کا حامل ایک کام اور بھی ہے وہ یہ کہ اُس زمانے کے بعض ہندو مرد ایک سے زائد شادیاں کرتے۔ نتیجے میں وہ اپنے مرنے کے بعد کئی عورتوں کو بیوہ چھوڑ جاتے۔ ہندو سماج میں بیواؤں کے لیے دوسری شادی کا کوئی تصور نہیں تھا۔ اُنھیں منحوس خیال کیا جاتا۔ خوشی کے موقعوں پر اُن کا دیکھ لیا جانا یا اُن سے ملنا بدشگونی کی علامت سمجھی جاتی۔ راجہ رام موہن رائے نے عورتوں کے ساتھ رائج، اِس غیر انسانی سلوک کے خلاف آواز بلند کی۔ انھوں نے کئی کم سن بیواؤں کی شادیاں کرائیں اور اِس بات کی کوشش کی کہ شوہر کی جائداد سے عورت کو بھی حصّہ ملے۔ پریم چند نے سب سے پہلے اِس جانب توجہ دی اور اسے اپنی تخلیقات کا موضوع بنایا۔ ڈاکٹر نریش، "پریم چند اردو ناول میں ادب برائے زندگی کے محرک"، کے عنوان سے لکھتے ہیں:۔

"پتی کو پرمیشور کا درجہ دے کر ہندو سماج نے جس عورت کو گھر کی داسی اور مرد کے بستر کی زینت بنا دیا تھا اور جس عورت کو ہندو سماج نے پتی کے ساتھ ستی ہونے پر مجبور کر رکھا تھا، پریم چند نے اسی عورت کے لیے پتی کی موت کے بعد زندگی کا حق مانگا۔"[3]

انھوں نے "آہ بیکس"، "بیٹی کا دھن"، "نوک جھونک"، "معصوم بچہ"، "ابھاگن"، "بدنصیب ماں" وغیرہ اپنے افسانوں اور "ہم خرما و ہم ثواب"، "روٹھی رانی"، "جلوۂ ایثار"، "بیوہ"، "نرملا"، "غبن" جیسے ناولوں میں بڑی وضاحت کے ساتھ ہندوؤں میں کثرتِ ازدواج اور بیواؤں کے اِن ہی مسائل کی جانب پڑھنے والوں کی توجہ دلائی ہے۔ پریم چند اپنے ناول "بیوہ" میں کملا پرشاد کی زبانی کہتے ہیں:۔

"اگر کسی ناگہانی صدمے سے یہ مکان گر پڑے تو ہم کل سے اِسے پھر سے بنانا شروع کر دیں گے مگر جب کسی عورت کی زندگی پر کوئی ناگہانی آفت پڑ جاتی ہے تو اس سے یہ امید کی جاتی ہے کہ وہ ہمیشہ اس نام کو روتی رہے۔ یہ کتنی بڑی بے انصافی ہے۔"[۴]

راجہ رام موہن رائے کی وفات (۲۷ستمبر ۱۸۳۳ء) کے بعد برہمو سماج تحریک کی قیادت رویندر ناتھ ٹیگور نے کی۔ بعد میں بعض جزوی اختلافات کی بنا پر تحریک دو حصوں میں منقسم ہو گئی۔ پہلے حلقے کی سرکردگی تو رویندر ناتھ ٹیگور ہی کے ہاتھوں میں رہی لیکن دوسرا گروہ کیشو چندر سین (۱۸۳۸ء۔۱۸۸۴ء) کے زیرِ قیادت چلا گیا:۔

"نومبر ۱۸۶۶ء کو کیشپ چندر سین نے مہارشی رویندر ناتھ ٹیگور سے الگ ہو کر برہمو سماج آف انڈیا قائم کی۔ اس نئی سماج کے قائم ہونے پر برہمو سماج کے پرانے ممبروں نے اپنی انجمن کا نام آدی برہمو سماج رکھ لیا۔"[۵]

عبداللہ یوسف علی کے مطابق اِس انجمن کے:۔

"کام کے پانچ حصے تھے۔ یعنی طبقۂ النسواں کی فلاح و بہبود، تعلیم ارزاں قیمت پر، علمی کتابوں کی اشاعت، نشے کی چیزوں کو بند کرنے کی کوشش، خیرات کی تنظیم۔"[۶]

کیشو چندر سین اور ان کے معاون گوبند رانا ڈے نے اپنے زورِ خطابت سے اِس تحریک کو بہت قوت عطا کی۔ ملک کے دُور دراز گوشوں میں پہنچ کر انھوں نے ذات پات کے خلاف آواز بلند کی۔ مختلف ذاتوں کے درمیان شادی بیاہ کے رشتوں کو جائز قرار دیا۔ تعلیم کی اہمیت پر خاصا زور دیا۔ عام بچوں، یتیموں اور بیواؤں کے لیے بالترتیب جگہ جگہ مدرسے، یتیم خانے اور بیوہ آشرم قائم کیے اور اُن کے لیے ہر ممکن سہولتیں فراہم کیں۔ کم عمر بچوں کی شادی کی مخالفت کی اور بیوہ کی دوسری شادی پر زور دیا۔ مشترکہ خاندان میں عورت کے لیے پیدا ہونے والے مسائل کو بیان کیا اور اُن سے نجات پانے کے ذرائع بتائے۔ پریم چند نے اِن تمام نکات کی تشریح کو اپنا نصب العین بنایا اور مختلف انداز سے ان کو عوام کے سامنے پیش کیا۔ ناول "غبن" میں رتن کہتی ہے:۔

"میں نے کہہ دیا اِس گھر کی کسی چیز پر میرا دعویٰ نہیں۔ میں کرایہ کی لونڈی تھی۔ لونڈی کا گھر سے کیا تعلق، نہ جانے کس پاپی نے یہ قانون بنایا تھا.... اگر میری زبان میں اتنی طاقت ہوتی کہ اس کی آواز سارے ملک میں پہنچ سکتی تو میں اپنی بہنوں سے کہتی کسی مشترکہ خاندان میں شادی مت کرنا اور اگر کرنا تو جب تک اپنا گھر الگ نہ بنا لینا آرام کی نیند نہ سونا۔"[۷]

برہمو سماج کے بعد ایک دوسری تحریک، آریہ سماج نے ملک گیر اثرات مرتب کیے۔ آریہ سماج کی بنیاد سوامی دیانند سرسوتی (۱۸۲۴ء۔۳۰ اکتوبر ۱۸۸۳ء) نے ۱۰ اپریل ۱۸۷۵ء کو بمبئی میں رکھی۔ رفتہ رفتہ دوسری جگہوں پر بھی

اس تحریک کی شاخیں قائم ہوتی گئیں۔ 'آریہ سماج' نے بُت پرستی کے خلاف زبردست محاذ قائم کیا۔ جوالا پرشاد برق اپنے ایک مضمون "شری سوامی دیانندجی" میں لکھتے ہیں کہ اُن کی اِس تحریک سے قبل :-

"ہندو قوم بیہودہ رسم و رواج کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی تھی .... بیچاری لڑکیوں کا قتل، بیواؤں پر ظلم، تعلیم یافتہ لوگوں کا بھی عیاش پنڈتوں کو اپنی بیوی تک دان دینا مذہبی رسم و رواج میں داخل ہو گیا تھا۔"[۸]

مگر سوامی دیانند سرسوتی کی آریہ سماج تحریک نے :-

"اچھوت اودھار و گئو رکشا پر زور دیا تھا۔ شُدھی کا راستہ دکھلایا تھا۔ بال بدھواؤں کی شادی کی تلقین کی تھی اور یہ بتلایا تھا کہ ویدوں کے پڑھنے کا استحقاق ہر ایک انسان کو ہے۔"[۹]

ڈاکٹر صادق مذکورہ تحریک کی افادیت کے سلسلہ میں لکھتے ہیں کہ اِس نے :-

"ذات پات کے اختلافات ختم کرنے کے لیے عملی اقدامات کیے، اشاعتِ تعلیم، بالخصوص تعلیم نسواں کے لیے بھرپور کام کیا، مذہبی روپ دھارن کر لینے والے رسوم و رواج سے ہندو مذہب کا دامن پاک کرنے کی امکان بھر سعی کی اور اپنے پیرووں کو ویدوں کے سائے میں آنے کی دعوت دی۔"[۱۰]

پریم چند سوامی جی کی عہد آفریں شخصیت اور اُن کی تحریک کی افادیت سے بے حد متاثر ہوئے۔ انھوں نے تنگ نظری اور فرسودہ رسوم پر اپنے ڈرامہ "روحانی شادی" میں سخت نکتہ چینی کی ہے۔ اِس ڈرامہ کے آخری منظر میں ہیروئن مس جنی کہتی ہے :-

"میں نے ایک قابلِ قدر ہستی کو رسوم پر قربان کیا اور آج اِن رسوم کو اس کے نام پر قربان کردوں گی ... ہمارے رسوم کتنے مہلک ہیں .... جسے ہم مذہب کہتے ہیں محض رسوم کا پھندا ہے۔ ہماری روح اور ضمیر کی آزادی اِس پھندے میں تڑپتی ہے .... میں آج بلند آواز سے کہتی ہوں کہ انسان عقائد سے زیادہ اہم اور کہیں زیادہ بیش بہا ہے۔" (ص ۹۴)

ابتداءً آریہ سماج کا مقصد مذہبی تعلیم کی ترویج تک محدود تھا پھر قوم کے مفاد میں اس کا دائرۂ عمل وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا۔ آریہ سماج تحریک سے پریم چند کو جو روحانی لگاؤ تھا اس کا اظہار ان کے ناول "ہم خرما و ہم ثواب" میں ہوتا ہے۔ اس ناول کا ہیرو ایک نوجوان وکیل امرت رائے ہے۔ وہ سناتن دھرم چھوڑ کر آریہ سماجی عقائد اپنا لیتا ہے اور بڑی شدومد کے ساتھ اس راہ پر گامزن ہو جاتا ہے۔ دھرم کے مروّجہ معمولات سے انحراف کے سبب اُس کی شادی پریما سے نہیں ہو پاتی ہے۔ لالہ بدری پرشاد اِس بات کو پسند نہیں کرتا کہ اس کا ہونے والا داماد 'ادھرمی' ہو کر روایات پر نکتہ چینی کرے اور قدیم ہندو تہذیب کی بے حرمتی کا مرتکب ہو۔ امرت رائے محبت کے جذبہ کو قوم کی خدمت کے فرض پر قربان کرتے ہوئے لالہ بدری پرشاد کو لکھتا ہے کہ :-

"ہماری طرزِ معاشرت احکامِ وید سے متناقض ہے اور جس کو غلطی سے سناتن دھرم کہتے ہیں وہ اُن پُرانے بوسیدہ خیال لوگوں کی جماعت ہے جو مذہب کے پردے میں ذاتی فلاح ڈھونڈتے ہیں۔ اس لیے ہم کو مجبوراً اِس سے کنارہ کش ہونا پڑا۔ اگر اس حیثیت میں آپ مجھ کو فرزندی میں قبول

فرمائیں تو خیر، ورنہ مجھے اپنی بدقسمتی پر بھی افسوس نہ ہوگا۔" (ہم خرما و ہم ثواب۔ ص ۲۳)

پریم چند نے اس ناول میں توہم پرستی، اندھی تقلید اور فرسودہ رسموں کے خلاف آواز بلند کی ہے اور بیوہ کی شادی اور مختلف ذاتوں کے مابین رشتے قائم کرنے کی ترغیب (INSPIRATION) دی ہے۔ ڈاکٹر نریش اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں :۔

"آریہ سماج کی جس تحریک نے بیوہ کی شادی کے مسئلے کو لے کر ہمارے سماجی شعور کو جھنجھوڑنا شروع کیا تھا، اُسے پریم چند نے اپنے اوّلین ناولوں میں ہی یہ صورت عطا کر دی کہ ان کا کردار امرت رائے بیواؤں کے لیے آشرم قائم کر کے اُنھیں ہندو سماج کے مظالم سے محفوظ کرنے کے لیے سرگرم عمل ہو اٹھتا ہے۔"[۱۱]

آریہ سماج کے بانی سوامی دیانند سرسوتی خود بھی برہمو سماج تحریک سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ اسی سبب دونوں تحریکوں میں بڑی یکسانیت پائی جاتی ہے اور بادی النظر میں کوئی بڑا فرق معلوم نہیں ہوتا۔ برہمو سماج نے ہندوؤں کے اندر پھیلی ہوئی سماجی بُرائیوں کو دُور کرنے پر زور دیا اور آریہ سماج نے ان کے عقائد کی اصلاح کو غرض و غایت بنا لیا۔ اس طرح نصب العین کے اشتراک کے ساتھ اِن دونوں تحریکوں نے ہندو سماج میں پھیلی ہوئی مختلف قسم کی بُرائیوں اور خراب رسموں کو دُور کرنے کی جدّوجُہد کی۔ مقصد کے اِس اتحاد کے باوجود دونوں تحریکوں میں جزوی طور پر نقطۂ نظر اور طریقۂ کار میں بھی اختلاف رہا ہے :۔

"سوامی دیانند سرسوتی بانی آریہ سماج صرف ویدوں کو الہامی کتب مانتے ہیں اور دیگر مذاہب کی بڑی شدّومد سے تردید کرتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ راجہ رام موہن رائے نے خدا کو خلاق مانا ہے اور ان کو کسی مذہب کی خوبیوں کو اخذ کرنے میں ذرا بھی دریغ نہیں ہے۔ اُن کی نظر میں جیسی ویدوں کی عظمت ہے اُسی طرح قرآن اور انجیل کی بھی ہے۔"[۱۲]

دونوں تحریکوں نے ہندو قوم کی تعمیر انسانیت کی اعلیٰ قدروں کی بنیاد پر، جدید تقاضوں کے مطابق کرنی چاہی۔ ذات پات کی تفریق کو مٹانے کی کوشش کی۔ تعلیمی اہمیت پر زور دیا۔ علم کی اہمیت پر دونوں تحریکوں میں یکساں زور دیا جاتا تھا۔ دونوں کے حامیوں نے متعدد مقامات پر اسکول اور کالج کھولے۔ ویدک علوم کو جدید سائنسی تقاضوں کے مطابق پیش کیا۔

برہمو سماج اور آریہ سماج تحریکوں کے علاوہ پریم چند ایک تیسری تحریک "راما کرشنا" کے بھی بڑے مداح تھے جو اُس زمانہ میں ملک گیر حیثیت حاصل کر رہی تھی۔ راما کرشنا مشن کی بنیاد بنگال کے ایک برہمن جوگی شری رام کرشن پرم ہنس نے رکھی تھی۔ یہ تحریک جوگی جی کے نام کی مناسبت سے مشہور ہوئی :۔

"سری راما کرشنا بنگال کے ہگلی ضلع کے ایک گاؤں کمارپکور میں ۱۸۳۵ء میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد خودی رام گاؤں کے مندر کے پجاری تھے۔ ۱۸۵۵ء میں جب کہ سری راما کرشنا کی عمر تقریباً انیس۱۹ سال کی تھی، وہ دکنیشور کے مندر پہنچے ۔ ۔ ۔ ۔ پہلے تو اس مندر میں اپنے بھائی کے نائب کے طور سے کالی دیوی کے پجاری مقرر ہوئے اور پھر بھائی کے انتقال کے بعد اس جگہ پر مکمل

پجاری کی حیثیت سے کام کرنے لگے۔"[۱۳]

رام کرشن پرم ہنس مورتی پوجا کے قائل اور کالی ماں کے بھگت تھے۔ اُن کی شخصیت اور افکار نے اُس زمانے میں خاصے بڑے تعلیم یافتہ حلقہ کو اپنے زیر اثر لے لیا۔ اُن کے عقیدت مندوں کی تعداد بڑھتی گئی اور جوگی جی کے افکار و نظریات سے لوگ مستفیض ہوتے رہے۔ کالی ماں کے ساتھ خصوصی عقیدت کے باوجود تمام مذاہب کا احترام اُن کے مشن میں شامل تھا۔ بنکم چندر چٹرجی اور گریش چندر گھوش جیسے ادیب اِس مشن کے ہمنوا ہوئے لیکن سب سے ممتاز نام سوامی ویویکانند کا ہے جو بڑے پائے کے خطیب، مفکر اور اپنے مخصوص مذہبی معاملات کے زبردست عالم تھے۔[۱۴] انھوں نے اپنے زورِ بیان اور زورِ استدلال سے مذکورہ تحریک میں جان ڈال دی۔ اُن کے کارناموں سے پریم چند بھی نہایت متاثر تھے چنانچہ وہ ان کو خراجِ تحسین پیش کرتے ہوئے ماہنامہ 'زمانہ' کے شمارہ مئی ۱۹۰۸ء[۱۵] میں "سوامی ویویکانند" کے عنوان سے لکھتے ہیں کہ :-

"گزشتہ صدی عیسوی کے ابتدا میں مادیت نے سر اُٹھایا۔ اس کا حملہ ایسا پُر زور تھا کہ ہندوستان کی روحانیت کو اس کے مقابل میں سرِ تسلیم خم کرنا پڑا۔ . . . ایسی حالت میں ہندوستان کی خاک پاک سے پھر ایک بزرگ اُٹھا جو روحانیت کے جوش سے معمور تھا جس کا دل محبت سے لبریز تھا . . . . یہ اُس نفسِ پاک کی تعلیم کی برکت ہے کہ آج ہم اپنے قدیم معیاروں کی پرستش کرنے کے لیے تیار ہیں۔"

پریم چند سوامی ویویکانند کی بارعب اور پُروقار شخصیت کی دلنشیں تصویر "جلوۂ ایثار" میں پیش کرتے ہیں۔ اِس ناول کا ہیرو سوامی جی کی طرح ذہین اور متین، معصوم اور خوبصورت ہے بقول ڈاکٹر قمر رئیس :-

"سوامی جی نہایت وجیہہ وشکیل بزرگ تھے۔ آپ کی نگاہ میں برقی تاثیر تھی۔ چہرہ روحانیت کے رعب وجلال سے منور تھا۔ مزاج بہت سادہ اور روش بالکل منکسرانہ تھی۔ ان کی علمیت لامحدود تھی۔"[۱۶]

سوامی ویویکانند نے اپنے گرو (رام کرشن پرم ہنس) کی تعلیمات کو پھیلانے کے خاطر دور دراز علاقوں کے علاوہ غیر ممالک کے بھی سفر کیے۔ ان کی تعلیمات کے زیر اثر پریم چند مذکورہ مضمون میں ان کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار اس طرح کرتے ہیں :-

"سری سوامی ویویکانند کی تعلیم روحانیت کی کرامات ہے . . . . سوامی جی کی تلقینات کا لب لباب یہ تھا کہ ہم اپنی قوم کے ساتھ اپنا فرض ادا کریں، روحانیت حاصل کریں۔ شہ زور اور دلاور ہوں۔ نیچی ذاتوں کو اُبھاریں اور اُنھیں اپنا بھائی سمجھیں۔ ہندو فلسفہ کے عملی پہلو پر عمل کریں اور نفس کشی اور ریاضت اور ترک اُن لوگوں کے لیے چھوڑ دیں جنھیں ایشور نے ان بلندیوں تک پہنچنے کی توفیق دی ہے۔"[۱۷]

ہندوستان کی قومی اور سماجی تعمیر میں بعض غیر ملکی اداروں اور افراد کی کاوشیں بھی قابلِ ذکر ہیں جنھوں نے ملک کو مغرب کے نئے رجحانات سے آگاہ کرایا اور ذی شعور حضرات کو مشعلِ راہ دکھائی۔ اِن میں تھیوسوفیکل سوسائٹی کا

نام سب سے نمایاں ہے۔ اِس سوسائٹی کا وجود نیویارک (امریکہ) میں ۷ دسمبر ۱۸۷۵ء کو عمل میں آیا تھا۔ اس کی شاخ ۱۸۸۲ء میں کرنل اسکاٹ اور میڈم بلاواٹسکی نے مدراس میں قائم کی تھی۔ لیکن گیارہ سال بعد ۱۸۹۳ء میں محترمہ اینی بیسنٹ نے ہندوستان آکر اس کی ذمہ داریاں سنبھالیں اور اس کو فعال بنایا۔ تھیوسوفیکل سوسائٹی کے زیرِ اہتمام بنارس میں سنٹرل ہندو اسکول کا قیام عمل میں آیا جو بعد میں پنڈت مدن موہن مالویہ کی سرکردگی میں ترقی کرکے ہندو یونیورسٹی میں تبدیل ہوا۔ اِس سوسائٹی کے کچھ اصول تھے جن کے دائرے میں رہ کر انھوں نے اپنے کام کو آگے بڑھایا۔ اس کے اراکین نے بھی اپنے افکار و نظریات اور کارکردگی سے بہت سے لوگوں کے دلوں کو متاثر کیا۔ سماجی اصلاح کے جتن کیے۔ تعلیم کے فروغ کے لیے کوششیں کیں۔ پریم چند کو بھی ہندوستانیوں میں تعلیم کی کمی کا شدید احساس تھا اور وہ بھی ملک کے طول و عرض میں پھیلے ہوئے انسانوں میں تعلیم کے رواج کو عام کرنا چاہتے تھے۔ اُن کے سامنے ایک اور مثال، علی گڑھ تحریک کی موجود تھی جس نے بہت ہی مختصر عرصے میں سیاست، مذہب، ادب اور معاشرت کے ساتھ تعلیم کے میدان میں ایک نمایاں کارکردگی کر دکھائی تھی۔ سرسید کی اِس تحریک نے ہندوستانیوں کی بدحالی کا اصل سبب تعلیم سے محرومی کو قرار دیا تھا۔ اور پریم چند اِس بات کو بخوبی سمجھ چکے تھے۔ اُن کے سامنے اعلیٰ تعلیم کے فروغ کے سلسلہ میں سرسید کی یہ تحریر موجود تھی :۔

> "میں سچ کہتا ہوں کہ جو چیز تم کو اعلیٰ درجے پر پہنچانے والی ہے وہ صرف ہائی ایجوکیشن ہے۔ جب تک ہماری قوم میں ایسے لوگ نہ پیدا ہوں گے ہم ذلیل رہیں گے اور اس عزت کو نہیں پہنچیں گے جس کو پہنچنے کو ہمارا دل چاہتا ہے۔"

لہٰذا پریم چند نے "زادِ راہ"، "خاکِ پروانہ" اور "واردات" جیسے مشہور مجموعوں کے اکثر افسانوں میں تعلیم کی قدر و قیمت پر جس طرح مختلف زاویوں سے زور دیا ہے اُسی طرح ناول "گوشۂ عافیت"، "چوگانِ ہستی" اور "میدانِ عمل" میں بھی انھوں نے بڑی وضاحت کے ساتھ اِس مسئلہ کی اہمیت سے بحث کی ہے۔ پنڈت مدن موہن مالویہ اور سرسید احمد خاں کی دُور رسی اور عمیق نظری کے تئیں اُن کا یہ عقیدہ بن چکا تھا کہ بہت سی سماجی بُرائیاں محض تعلیم کی کمی کی وجہ سے باقی ہیں۔ تعلیم عام ہوگی تو رفتہ رفتہ یہ بُرائیاں خود ہی ختم ہو جائیں گی۔ تعلیم کی طرف سے عوامی غفلت پر اظہارِ افسوس کرتے ہوئے انھوں نے اپنے ایک افسانہ "روشنی" میں کہا ہے :۔

> "یہاں مدرسوں میں کتے لوٹتے ہیں۔ جب مدرسے میں پہنچ جاتا ہوں تو مدرس کو کھاٹ پر نیم غنودگی کی حالت میں لیٹے پاتا ہوں۔ بڑی دوا دوش سے دس بیس لڑکے جوڑے جاتے ہیں۔ جس قوم پر جمود نے اس حد تک غلبہ کر لیا ہو تو اس کا مستقبل انتہا درجہ مایوس کن ہے۔" (مجموعہ واردات۔ ص ۲۷)

"میدانِ عمل" میں تعلیم کے مقصد، اہمیت اور پھر اس کے فروغ کے سلسلہ میں وہ بعض کاوشوں کا ذکر کرتے ہیں :۔

> "یہ مدرسہ ڈاکٹر صاحب کے بنگلے ہی میں تھا۔ نو بجے تک ڈاکٹر صاحب خود تعلیم دیتے تھے۔ اگرچہ یہاں فیس بالکل نہ لی جاتی تھی اور تعلیم کے جدید اور بہترین اصولوں کی پابندی کی جاتی تھی پھر بھی لڑکوں کی تعداد بہت کم تھی . . . . مشکل سے دو ڈھائی سو لڑکے آتے تھے۔ چھوٹے چھوٹے بھولے بھالے معصوم بچوں کی فطری نشوونما کیسے ہو۔ وہ کیسے باہمت، قناعت پسند،

سچے خادم بن سکیں۔ یہی اس کا خاص مقصد تھا۔" ص ۱۲۹

مختلف تحریکوں کے زیرِ اثر، تعلیم کی طرف آہستہ آہستہ بڑھتے ہوئے رجحان اور اس کے مثبت اثرات کا بیان "میدانِ عمل" میں وہ اس طرح کرتے ہیں :۔

"تھوڑے سے دنوں میں ہی تعلیم کا کچھ کچھ اثر بھی نظر آنے لگا ہے، بچّے اب صاف رہتے ہیں، جھوٹ کم بولتے ہیں، جھوٹے بہانے نہیں کرتے۔ گالیاں نہیں بکتے اور گھر سے کوئی چیز چُرا کر نہیں لے جاتے، نہ اتنی ضد ہی کرتے ہیں۔ گھر کے معمولی کام شوق سے کرتے ہیں۔" ص ۱۹۷

چونکہ تھیوسوفیکل سوسائٹی کے ذریعہ بنارس میں اور سرسید تحریک کے ذریعہ علی گڑھ میں بڑے تعلیمی مرکز کا قیام عمل میں آیا تھا جو پریم چند کے نصب العین کی تکمیل کے سلسلہ میں ایک جُز کی حیثیت رکھتا تھا۔ ساتھ ہی ساتھ ان دونوں تحریکوں نے عالمی برادری کا جو تصور اُس زمانے کے سماج کو دیا تھا، اُس میں بھی پریم چند کے لیے بڑی جاذبیت تھی۔ خود اُن کے نزدیک اعلیٰ انسانی قدریں کسی ایک ذات یا برادری تک محدود نہیں تھیں۔ وہ تمام انسانوں کے لیے سوچتے تھے۔ اُن کے اندر کا فنکار عام انسانوں کی محرومی پر تڑپ اُٹھتا اور فن کے روپ میں زندگی کی سچی عکاسی کرتا۔

ذات پات کی تفریق کے نتیجے میں اچھوتوں کو کس مپرسی کے عالم میں زندگی بسر کرنے پر مجبور ہونا پڑتا تھا۔ اس تفریق کے انسداد کے لیے جدوجہد کرنا اُس زمانے کی کم و بیش تمام اصلاحی تحریکوں کے لیے ایک مشترک مقصود بنا ہوا تھا۔ پریم چند نے بھی اس باب میں خصوصی توجہ کی۔ وہ اچھوتوں کے حالِ زار پر بے چین ہو اُٹھتے۔ انھوں نے اچھوت طبقہ کے وجود کو ہندو دھرم کے نام پر ایک بدنما داغ مانا ہے۔ وہ "میدانِ عمل" میں اِس مسئلہ کو بڑے تیکھے انداز سے پیش کرتے ہیں اور اس سے متعلق واقعات کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ حساس ذہن میں چنگاریاں سی اُٹھنے لگتی ہیں۔ ٹھاکر دوارہ میں ایک ماہ سے مدھوسودن جی کی کتھا ہو رہی ہے۔ اِس کتھا کو سُننے کے لیے اچھوت بھی پہنچتے ہیں اور مندر کے اس حصّہ میں جا کر خاموشی سے بیٹھ جاتے ہیں جہاں جوتے، چپل وغیرہ رکھے جاتے ہیں۔ کسی طرح مندر کے اندر خبر ہو جاتی ہے کہ اچھوت دروازے کے پاس بیٹھے کتھا سُن رہے ہیں۔ اِس خبر سے مندر میں ہنگامہ برپا ہو جاتا ہے۔ برہمچاری جی نے :۔

"اپنا سر پیٹ لیا، یہ بدمعاش روز یہاں آتے تھے اور سب کو چھوتے تھے۔ ان کا چھوا ہوا پرشاد روز لوگ کھاتے تھے۔ اس سے بڑھ کر اندھیر اور کیا ہو سکتا ہے۔" (میدانِ عمل۔ ص ۲۲۴)

دھرم کے بھرشٹ ہو جانے کی وجہ سے :۔

"دین داروں کے سر پر خون سوار ہو گیا۔ کئی آدمی جوتے لے کر ان غریبوں پر پل پڑے۔ بھگوان کے مندر میں بھگوان کے بھگتوں کے ہاتھوں بھگوان کے بھگتوں پر جوتوں کی بارش ہونے لگی۔"
(میدانِ عمل۔ ص ۲۲۵)

پریم چند اِس ظلم کے خلاف ناول میدانِ عمل میں اپنے خیالات کو ڈاکٹر شانتی کمار کے الفاظ میں پیش کرتے ہیں :۔

"آپ لوگوں نے ہاتھ کیوں بند کر لیے۔ لگائیے خوب کس کس کر اور جوتوں سے کیا ہوتا ہے۔ بندوقیں منگائیے اور اِن بے دھرموں کا خاتمہ کر دیجیے۔ اور تم دھرم کو ناپاک کرنے والو تم سب بیٹھ جاؤ اور

جتنے جوتے کھا سکو کھاؤ۔ تمھیں اتنی بھی خبر نہیں کہ یہاں سیٹھ، مہاجنوں کے بھگوان رہتے ہیں... ... یہ بھگوان جواہرات کے زیور پہنتے ہیں۔ موہن بھوگ اور ملائی کھاتے ہیں۔ چیتھڑے پہننے والوں اور ستو کھانے والوں کی صورت نہیں دیکھنا چاہتے۔" ص ۲۳۶

اچھوت ہر ظلم وستم برداشت کرنے پھر بھی برہمنوں کو مقدس جان کر قابلِ پرستش سمجھتے۔ دیوتاؤں کو خوش کرنے کے لیے ان کے وسیلے کو ضروری خیال کرتے۔ بقول ڈاکٹر قمر رئیس:۔

"یہ لوگ انھیں ہمیشہ سے ہندو دھرم کا محافظ سمجھتے آئے ہیں اس لیے وہ ان کی عزت کرتے اور ان کی بزرگی اور جلال سے خوفزدہ رہتے۔ انھیں خوش کرکے اور دان دچھنا دے کر وہ سمجھتے کہ دیوتاؤں کو منالیا۔" (پریم چند کا تنقیدی مطالعہ۔ ص ۴۲۵)

صدہا سالوں کی وراثت میں اچھوتوں کا ذہن اس طرح ہموار ہوا کہ برہمنوں کو ہر طرح خوش رکھنا ہی ان کے لیے مذہب کا بنیادی فریضہ ہوگیا۔ پریم چند نے برہمنوں کی روش اور ان کے طور طریق کو 'گئودان' میں اس طرح پیش کیا ہے کہ بہت سی ڈھکی چھپی گرہیں کھل کر سامنے آجاتی ہیں اور ڈاکٹر قمر رئیس کے اس قول کی تصدیق ہوجاتی ہے کہ "برہمنوں نے مذہب کو ہمیشہ اپنے خود غرضانہ مفاد کے لیے استعمال کیا ہے۔" (پریم چند کا تنقیدی مطالعہ۔ ص ۴۲۵)

ہریجن عورت کے ساتھ مذہبی رعب جما کر جنسی تعلقات قائم کرنے کی کوشش کو پریم چند 'گئودان' میں یوں اجاگر کرتے ہیں :۔

"آج تو تم یہاں سے نہ جانے پاؤ گی جھونا رانی! روج روج کلیجے پر چھری چلا کر بھاگ جاتی ہو۔ آج میرے ہاتھ سے نہ بچوگی ... ایک چاہنے والے کا من رکھ لوگی تو تمھارا کیا بگڑے گا جھونا رانی! کبھی کبھی گریبوں پر دیا کیا کرو، نہیں تو بھگوان پوچھیں گے کہ میں نے تمھیں اتنا روپ کا دھن دیا تھا تم نے اس سے ایک برہمن کا اُپکار بھی نہیں کیا، تو کیا جواب دوگی؟ بولو! روپے پیسے کا دان تو سدا ہی پاتا ہوں، آج روپ کا دان دو۔" (ص ۷۷۔ ۷۸)

اچھوتوں کے ساتھ رائج سلوک کے نتیجے میں جن پیش آنے والے حالات کی بظاہر اُس عہد میں کوئی توقع نہیں کی جاسکتی تھی، پریم چند اُن مخطرات کو بخوبی بھانپ لیتے ہیں اور اُن کا قلم اِس جانب واضح نشاندہی کرتا ہے۔

چھوت چھات کی لعنت جس تباہ کن معاشرے کی تخلیق کرسکتی ہے پریم چند اس سے بخوبی واقف نظر آتے ہیں۔ وہ اپنی تحریروں سے پورے معاشرے کو بیدار کرنا چاہتے ہیں۔ اچھوتوں کے ردِّ عمل کی شدّت کو انھوں نے 'گئودان' میں بہت اچھے روپ اور فنکارانہ ڈھنگ سے پیش کیا ہے۔ پنڈت ماتا دین نے سلیا چمارن کو شادی کے وعدے پہ اپنے گھر میں رکھ کر اُس کے روبرو "جنیئو ہاتھ میں لے کر کہا تھا سلیا! جب تک دم میں دم ہے تجھے بیاہتا کی طرح رکھوں گا" مگر اُس کا یہ وعدہ ایک سراب تھا:۔

"سلیا کا سب کچھ لے کر بھی وہ بدلے میں کچھ نہ دینا چاہتا تھا۔ سلیا اب اس کی نگاہ میں صرف کام کرنے کی مشین تھی اور بس۔ اس کی محبت کو وہ بڑی چالاکی سے نچاتا رہتا تھا۔" (ص ۲۰۷)

حالات سے تنگ آکر سلیا کے باپ ہرکھو نے ایک موقع پر معاملہ کو اِس طرح اُٹھایا:۔

"ہم آج یا تو ماتادین کو چمار بنا کر چھوڑیں گے یا ان کا اور اپنا رکت ایک کر دیں گے . . . . تم ہمیں باہمن نہیں بنا سکتے مگر ہم تمھیں چمار بنا سکتے ہیں۔ ہمیں باہمن بنا دو، ہماری برادری بننے کو تیار ہے۔ جب یہ سامرتھ نہیں تو تم بھی چمار بنو، ہمارے ساتھ کھاؤ پیو، ہمارے ساتھ اُٹھو بیٹھو۔ ہماری اِجّت لیتے ہو تو اپنا دھرم ہمیں دو۔" (ص ۴۰۹ ـ ۴۱۰)

ہرکھو کی اِس دلیری اور صاف گوئی پر پنڈت ماتادین کا باپ پنڈت داتادین سہم ہو کر اُسے جواب دیتا ہے :۔

"ہرکھوا! تیری لڑکی وہ کھڑی ہے لے جا، جہاں چاہے۔ ہم نے اسے باندھ نہیں رکھا ہے۔ کام کرتی تھی، مجوری لیتی تھی۔ یہاں مجوروں کی کمی نہیں ہے۔" ص ۴۱۰

داتادین کی بات سُن کر سلیا کی ماں بے قابو ہو اُٹھتی ہے اور غضبناک انداز میں کہتی ہے :۔

"واہ واہ پنڈت، اچھا نیاؤ کرتے ہو۔ تمھاری لڑکی کسی چمار کے ساتھ نکل گئی ہوتی اور تم اس طرح کی باتیں کرتے تو دیکھتی۔ ہم چمار ہیں اس لیے ہماری کوئی اِجّت نہیں! ہم سلیا کو اکیلی نہ لے جائیں گے، اس کے ساتھ ماتادین کو بھی لے جائیں گے جس نے اِس کی اِجّت بگاڑی ہے۔" ص ۴۱۰

معاملہ کی نزاکت، انتقام کی سلگتی ہوئی آگ اور ہرکھو کی للکار سُن کر چماروں کی غیرت جوش میں آتی ہے اور وہ پنڈت ماتادین پر یلغار کر دیتے ہیں :۔

"دو چماروں نے لپک کر ماتادین کے ہاتھ پکڑے اور تیسرے نے جھپٹ کر اُس کا جنیو توڑ ڈالا اور اس کے قبل کے داتادین اور جھنگری سنگھ اپنی اپنی لاٹھیاں سنبھال سکیں دو چماروں نے ماتادین کے منھ میں ایک بڑی ہڈی کا ٹکڑا ڈال دیا . . . . اس ہڈی کے ٹکڑے نے صرف اس کے منھ کو ہی نہیں بلکہ اس کی روح کو بھی ناپاک کر دیا . . . . اب وہ لاکھ پرائشچت کرے، لاکھ گوبر کھائے اور گنگا جل پیئے، لاکھ دان پُن اور تیرتھ برت کرے، اس کا مرا ہوا دھرم جی نہیں سکتا . . . . آج سے وہ اپنے ہی گھر میں اچھوت سمجھا جائے گا۔ اُس کی ممتا بھری ماں بھی اُس سے گھن کرے گی۔"

(گئودان ـ ص ۴۱۰ ـ ۴۱۲)

(۲)

پریم چند کا عہد اپنے ماضی سے قدرے مختلف تھا۔ رام لال نابھوی کے الفاظ میں :۔

"یہ وہ زمانہ تھا کہ جہاں ایک طرف سماجی گھٹن، سیاسی اضطراب اور اقتصادی بدحالی پورے زوروں پر تھی وہاں ہندوستان میں قومی بیداری کی لہر اُٹھ رہی تھی۔ فکر اور شعور کی رو داخل ہو رہی تھی۔" ۱۸ے

ذہنی بیداری کی وہ نحیف لہر جو مستقبل میں بہت بڑے طوفان کا پیش خیمہ بننے والی تھی، وجود میں آکر سرگرم عمل ہو چلی تھی گو کہ عوام کی اکثریت شکست خوردگی کا شکار تھی۔ ۱۸۵۷ء کی جدوجہد آزادی کی بے شمار یادیں بہت سے زخموں کو تازہ کیے ہوئے تھیں۔ غیر ملکیوں نے اپنے تسلّط کو قائم رکھنے کے لیے جو اطوار اپنائے تھے اُن کے اثرات پورے

ملک پر خصوصاً عام رعایا پر مرتب تھے۔ حکومت کی اقتصادی اور معاشی پالیسی کے نتیجے میں عام بے چینی اور بے زاری پیدا ہو رہی تھی۔ وہ نوجوان جو اعلیٰ تعلیم کے حصول کے بعد غیر ممالک سے واپس آتے، اپنے مشاہدات و تاثرات سے برادرانِ وطن کو متعارف کراتے۔ اِس پس منظر میں سماجی اور مذہبی تحریکوں نے ایک عام سیاسی بیداری کی فضا پیدا کر رکھی تھی جس کے نتیجہ میں بعض باشعور سرکاری ملازمین بھی اپنی ملازمتوں سے مستعفی ہونے لگے تھے۔ خود پریم چند نے ۱۵ فروری ۱۹۲۱ء کو سرکاری ملازمت سے استعفیٰ دے دیا تھا۔ گاندھی جی کی اِس عدم تعاون کی تحریک کو پریم چند نے اپنے افسانہ "لال فیتہ" (زمانہ، جولائی ۱۹۲۱ء) میں بڑی خوبصورتی سے پیش کیا ہے۔ یہ افسانہ قاری کو جنگِ آزادی کی حمایت اور اس میں شرکت پر آمادہ کرتا ہے۔ "لال فیتہ" کا ہیرو ہری بلاس جو ایک انصاف پسند ڈپٹی مجسٹریٹ ہے، اُسے پہلی جنگِ عظیم کے زمانے میں، انگریزوں کے ساتھ پوری وفاداری کا ثبوت دینے کے صلے میں رائے بہادری کے اعزاز سے نوازا جاتا ہے اور ساتھ ہی ایک سرکاری مُراسلہ بھی دیا جاتا ہے جو سُرخ فیتے میں بندھا ہوتا ہے۔ مراسلے کو پڑھتے ہی ہری بلاس کے جذبات میں ہیجان برپا ہو جاتا ہے۔ اُس کے سینے میں حُبّ الوطنی کی دبی ہوئی چنگاری شعلے کا روپ اختیار کر لیتی ہے اور وہ اپنے ذاتی مفادات کو ترک کرتے ہوئے سرکار کو جواب لکھتا ہے :-

> "میں نے پندرہ سال تک سرکار کی خدمت کی اور حتی الامکان اپنے فرائض کو دیانتداری سے انجام دیا۔ ممکن ہے حکام بعض موقعوں پر مجھ سے خوش نہ رہے ہوں اس لیے کہ میں نے شخصی احکام کی اطاعت کو کبھی اپنا فرض نہ سمجھا۔ جب کبھی میرے احساسِ قانون اور حکم حاکم میں تناقص ہوا، میں نے قانون کی پیروی کی۔ میں ہمیشہ سرکاری ملازمت کو خدمتِ ملک کا بہترین ذریعہ سمجھتا رہا لیکن مراسلہ . . . . میں جو احکام نافذ کیے گئے ہیں وہ میرے ضمیر اور اصول کے مخالف ہیں اور میرے خیال میں ان میں ناحق برادری کو اتنا دخل ہے کہ میں اپنے تئیں ان کی تکمیل کے لیے . . . . آمادہ نہیں کر سکتا . . . . لہٰذا میں ہندوستانی ہونے کے اعتبار سے یہ خدمت انجام دینے سے معذور رہوں اور استدعا کرتا ہوں کہ مجھے بلا تاخیر اِس عہدے سے سبکدوش کیا جائے۔" ص ۳۷

اُنیسویں صدی عیسوی کے آخری ایام میں مختلف اصلاحی تحریکوں کا زور تھا۔ مذہبی، سماجی اور معاشرتی تنظیموں نے :-

> "اِس صدی کے ختم ہوتے ہوتے . . . . ایک سیاسی اور قومی تحریک کی شکل اختیار کر لی تھی۔ بیسویں صدی کے شروع ہوتے ہوتے اِن تحریکوں میں اور زیادہ شدّت پیدا ہو گئی۔ سیاسی رہنما اِس جدوجہد میں مصروف تھے . . . . اور ادیب . . . . ان کا ہاتھ بٹا رہے تھے . . . چنانچہ پریم چند نے اپنے افسانوں کے ذریعہ ماضی کی عظمت اور اس کی روحانی صفات کی محبت پیدا کی اور وطن پرستی کا سبق سکھایا۔"[19]

پریم چند نے اپنی ادبی زندگی کے آغاز سے ہی ملک کی آزادی کے نغمے گائے اور اپنے پہلے مجموعہ "سوزِ وطن" (اشاعت جون ۱۹۰۸ء) کے دیباچہ میں کہا :-

> "ہمارے ملک کو ایسی کتابوں کی اشد ضرورت ہے جو نئی نسل کے جگر پر حُبِّ وطن کی عظمت کا

نقش جمائیں۔"

انھوں نے ادب کے مقاصد کی تشریح کرتے ہوئے انجمن ترقی پسند مصنفین کی پہلی کل ہند کانفرنس (۱۰ اپریل ۱۹۳۶ء لکھنؤ) کے خطبۂ صدارت میں کہا تھا:۔

"جس ادب سے ہمارا ذوق صحیح بیدار نہ ہو، روحانی اور ذہنی تسکین نہ ملے، ہم میں قوت و حرکت پیدا نہ ہو، ہمارا جذبۂ حسن نہ جاگے، جو ہم میں سچا ارادہ اور مشکلات پر فتح پانے کے لیے سچا استقلال نہ پیدا کرے، وہ آج ہمارے لیے بیکار ہے۔ اُس پر ادب کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔"[۲۵]

پریم چند نے حالات اور وقت کے تقاضوں سے قوم کو واقف کرایا اور اِس بات پر زور دیا کہ ملک کے نوجوان ایک محاذ پر جمع ہو کر غلامی اور بگڑی ہوئی صورتِ حال کا مقابلہ کریں۔ اپنی دھرتی سے قلبی لگاؤ، آزادی کے لیے تڑپ اور لگن کا اظہار، پریم چند کے ناولوں اور افسانوں کے علاوہ اُن کی دیگر تحریروں سے بھی ہوتا ہے۔ وہ اپنے رسالہ "ہنس" جون ۱۹۳۰ء کے شمارہ میں نوجوانوں کو بڑے ولولہ انگیز انداز میں جنگِ آزادی کی مشعل کو بلند کرنے کے لیے اکساتے ہیں:۔

"تمھاری آنکھوں کے سامنے دنیا میں کیا کیا تبدیلیاں ہو گئیں، تم نہیں جانتے؟ روس کی زارشاہی مِٹ گئی۔ ایران کی کج کلاہی مِٹ گئی۔ ترکی کی شہنشاہی مٹ گئی۔ چین کی خاقانی مِٹ گئی۔ جرمنی کی قیصر شاہی مِٹ گئی۔ یہاں تک کہ اسپین نے بھی آزادی کی سانس لی، مگر بھارت کہاں ہے؟ وہیں جہاں تھا۔ دین، دُکھی، دریدر۔ کیا تم جوان ہو کر بھی اِسی بوڑھی، کھوسٹ، شرمناک، بُزدلی سے بھری ہوئی، خوشامد میں ڈوبی ہوئی نیت کا پالن کروگے؟ کبھی نہیں، تم نئے یُگ کے نام لیوا ہو، تم جوان ہو۔ ابھی پنچ سوار تھے نے تمھیں اپنے رنگ میں نہیں رنگا۔ ابھی تمھاری کمر نے جھکنا نہیں سیکھا۔ تمھارے سر نے سجدہ کرنا نہیں سیکھا۔ تم میں جوش ہے۔ ہمیں تم سے امید ہے۔"

۸ مارچ ۱۹۳۲ء کے "چنگاری" میں پریم چند نے ہولی کے موقع پر ایک مضمون لکھا اور اس میں انھوں نے غلامی کی لعنت کو جلا کر خاک کر دینے کی تلقین کی:۔

"ہولی پھر آ گئی حالانکہ بھارت کی ہولی تو انگلینڈ بہت پہلے ہی سے جلا چکا ہے اور اس سے سارا بھارت جلا کر خاک کر دیا ہے پھر بھی مُردے بھارت واسی ہر سال کسی نہ کسی طرح ہولی مناتے ہی ہیں۔ پر اِس سال کی ہولی اور سب ہولیوں سے نرالی ہے اور ہونی چاہیے ۔ ۔ ۔ ۔ اِس سال ہم لوگ اپنے گھر کی ایک ایک چیز جلائیں گے۔ انگریزی مال خریدنے کا شوق جلائیں گے اور ان سب کے ساتھ ہی اپنی سیکڑوں سالوں کی غلامی جلائیں گے ۔ ۔ ۔ جس نظام حکومت نے سارے بھارت میں مُفلسی کی ہولی جلائی ہے، اِس سال اُس نظامِ حکومت کی ہی ہولی جلائیں گے تبھی ہماری ہولی سچی ہولی ہوگی۔"

پریم چند کے دلی جذبات اور آزادی کے لیے اُن کی تڑپ کا اندازہ اُس خط سے بھی ہو جاتا ہے جو انھوں نے ۳ جون ۱۹۳۲ء کو ہندی کے مشہور صحافی اور ادیب، بنارسی داس چترویدی کے نام لکھا:۔

"میری تمنائیں بہت محدود ہیں۔ اس وقت سب سے بڑی آرزو یہی ہے کہ ہم اپنی جنگِ آزادی میں کامیاب ہوں۔ میں دولت اور شہرت کا خواہش مند نہیں ہوں۔ . . . . ہاں یہ ضرور چاہتا ہوں کہ دو چار بلند پایہ کتابیں لکھوں لیکن اُن کا مقصد بھی حصولِ آزادی ہی ہے۔ میں آرام سے بیٹھنا نہیں چاہتا ہوں۔ میں ادب اور آزادیٔ وطن کے لیے کچھ نہ کچھ کرتے رہنا چاہتا ہوں۔"[۲۱]

جنگِ پلاسی[۲۲] اور بکسر[۲۳] کی لڑائی کے بعد ٹیپو سلطان کی شہادت[۲۴] نے نہ صرف مسلم حکمرانوں کے اقتدار کا در پردہ فیصلہ کر دیا تھا بلکہ مرہٹوں اور راجپوتوں کی بگڑتی ہوئی انحطاط پذیر صورت اور غیر ملکیوں کی بڑھتی ہوئی سیاسی اور مذہبی قوت نے بہت سے ذہنوں کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا تھا۔ اس پس منظر میں متعدد تحریکیں وجود میں آ کر سرگرمِ عمل ہو چکی تھیں جن کا سلسلہ ہم شاہ ولی اللہ، شاہ عبد العزیز وغیرہ کی تنظیموں سے جوڑ سکتے ہیں۔

ملک کے موجودہ مسائل کے تحت کچھ نہ کچھ کر گزرنے کی تمنا پریم چند کو تلملا کر رکھ دیتی ہے۔ وہ انسانی معاشرہ کی فلاح و بہبود اور آزادیٔ ہند کی خاطر ہر جتن کرتے ہیں، ہر تحریک و تنظیم سے ترغیب حاصل کرتے ہیں پھر یہ کیونکہ ممکن ہے کہ انھوں نے شاہ ولی اللہ (۱۷۰۳ء–۱۷۶۲ء) کی ہمہ گیر جمہوری تحریک سے اثر قبول نہ کیا ہو جس کی بنیاد انسانیت کے عام اُصولوں (عدل و انصاف، صحت و صفائی اور تربیتِ نفس) پر مبنی تھی اور جو عوام کو جمہوری حقوق مہیا کرتی تھی۔ اس عظیم الشان انقلابی تحریک کا مرکز شاہ ولی اللہ کے والد شاہ عبد الرحیم کی خانقاہ "جامعہ رحیمیہ" تھا۔ مفتی عطاء الرحمٰن کے مطابق :۔

"مدرسہ رحیمیہ ابتدا ہی سے انقلابی تحریک کا مرکز رہا۔ یہاں کے فضلاء اور علماء نے سامراجی قوتوں کا جم کر مقابلہ کیا اور انگریزوں کے لیے سمِ قاتل ثابت ہوئے۔"[۲۵]

مولانا امداد صابری مذکورہ تربیت گاہ کی خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :۔

"یہ مدرسہ صرف درسگاہ نہیں تھا بلکہ برصغیر کی ایک انقلابی تحریک کا مرکزی ادارہ تھا جس نے پورے ہندوستان میں انگریزی سامراجیت کی جڑیں کمزور کرنے، اور ان کا خاتمہ کرنے کے لیے عملی اقدامات کیے تھے اور ایک جال پھیلایا تھا۔ اُسے خانقاہ کی بھی حیثیت حاصل تھی جہاں لوگوں کے کردار و کیریکٹر بنائے جاتے تھے۔ وہاں انسان ڈھالے جاتے تھے اور مجاہدین کی تربیت کی جاتی تھی۔"[۲۶]

نیاز فتحپوری اپنے ایک مضمون میں شاہ صاحب کی مجاہدانہ سرگرمیوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :۔

"شاہ صاحب کی ہدایات و تعلیمات کا دائرہ بڑا وسیع تھا اور وہ صرف حکومت ہی کی اصلاح نہیں چاہتے تھے بلکہ ان کا مقصود عام سیاسی بیداری پیدا کرنا بھی تھا۔ انھوں نے صرف بادشاہ، امراء، درباریوں ہی کی رہنمائی نہیں کی بلکہ کسانوں، پیشہ وروں، مزدوروں، سپاہیوں، عالموں، صوفیوں، الغرض تمام طبقوں میں وقت کی ضرورت اور زمانے کے اقتضاء کے پیش نظر عام بیداری پیدا کرنے کی پوری کوشش کی۔"[۲۷]

شاہ ولی اللہ کی تحریک نے ملک کی بگڑتی ہوئی اور انحطاط پذیر صورت اور غیر ملکیوں کی بڑھتی ہوئی سیاسی قوت کے تئیں بہت سے بیدار ذہنوں کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا تھا۔ خواجہ احمد فاروقی اسی پس منظر کے تحت "غدنگِ غدر"

کے مقدمہ میں لکھتے ہیں :۔

"۱۷۶۳ء میں مجنوں شاہ نے نیپال کی ترائی سے ایک فقیری تحریک شروع کی جس کا مقصد بنگال میں انگریزوں کے کارخانوں اور اسلحہ کو تباہ کرنا تھا۔ اسی طرح کی ایک تحریک کرم شاہ نے شروع کی جو پاگل پنتھی کے نام سے مشہور ہے۔"[۲۸]

مجنوں شاہ اور کرم شاہ کی تحریکوں کے علاوہ حاجی شریعت اللہ کی فرائضی تحریک اور تیتو میر کی تحریک بھی اس اعتبار سے قابلِ ذکر ہے کہ انھوں نے تحریکِ مجاہدین کے اثرات کو قبول کیا اور رفتہ رفتہ اس کے دائرۂ کار میں شامل ہوتے گئے۔ ابتداءً یہ ساری تحریکیں بظاہر مذہبی رہیں مگر بعدہٗ ان کا دائرۂ عمل وسیع اور نصب العین مشترک ہوتا گیا۔ شمالی ہند میں شاہ ولی اللہ کی تحریکِ مجاہدین کو مرکزیت حاصل ہوتی گئی۔ وہ تحریک جو مسلمانوں کی اخلاقی گراوٹ، اُن کے کردار اور مذہبی عقائد و رسوم کی درستی اور اُن کی معاشی فلاح کے لیے وجود میں آئی تھی اور جس کا خیال تھا کہ مسلمانوں کے زوال کا سبب اُن کی اپنی اخلاقی گراوٹ ہے اور اُن کی اصلاح اس کے لیے مقدم ہے، انگریزوں کے خلاف پوری طرح صف آرا ہوگئی اور نعرۂ جہاد دے کر حرّیت کی آگ پورے ملک میں پھیلا دی۔ شاہ ولی اللہ مجاہدوں کو خوابِ غفلت سے بیدار کرتے ہوئے کہتے ہیں :۔

"میں اُن فوجی آدمیوں سے کہتا ہوں کہ تم کو تو اللہ نے جہاد کے لیے . . . . بنایا تھا۔ اس کو چھوڑ کر تم نے گھوڑ سواری اور ہتھیار بندی کو پیشہ بنا لیا۔ اب جہاد کی نیت اور قصد سے تمھارے دل خالی ہیں۔"[۲۹]

وہ خالی دلوں میں پھر سے جذبۂ سرفروشی کے ساتھ عزم اور حرارت پیدا کرتے ہیں۔ خواجہ احمد فاروقی اُن کی تحریک کے نصب العین کے سلسلے میں لکھتے ہیں :۔

"یہ تحریک مذہبی بھی تھی، سیاسی بھی، معاشی بھی اور ادبی بھی . . . . اس تحریک نے بہت جلد سیاسی رنگ اختیار کر لیا اور وہ یہ کہ ملک کو بہت جلد انگریزوں سے پاک کیا جائے۔ اقتصادی نظام میں تبدیلی لائی جائے اور مزدوروں اور کاریگروں کو اُن کے صحیح حقوق دلوائے جائیں اور اُن کے اوپر کم سے کم بوجھ رکھا جائے۔"[۳۰]

وطنِ عزیز کی خاطر ملک کی دیگر تحریکوں کا نصب العین بھی یہی ہوتا گیا۔ ایک جانب اگر انگریزوں کی قوت اور حکومت میں روز بروز اضافہ ہوتا گیا تو دوسری طرف ملک کے ہر مکتبۂ فکر کے دانشور لوگ انگریزوں کی سازشوں اور فریبکاریوں کو بھی سمجھتے گئے اور اُن کے خلاف صف آرا ہونے کے لیے موقع کے منتظر رہے۔

شاہ ولی اللہ کے بعد اُن کے جانشینوں نے تحریکِ مجاہدین کو آگے بڑھایا۔ شاہ عبدالعزیز اور سید احمد شہید نے مذکورہ تحریک کی تمام ذمہ داریوں کو سنبھالتے ہوئے ۱۸۰۳ء میں انگریزوں کے خلاف فتویٔ جہاد دیا کہ برطانوی ہندوستان دارالحرب ہے اور انگریزوں سے لڑنا ہمارا فرضِ عین ہے۔ جذبۂ جہاد سے مغلوب ہو کر مجاہدین سرفروشی کی تمنا میں جامِ شہادت نوش کرتے رہے۔[۳۱] دیگر برادرانِ وطن بھی حبّ الوطنی سے سرشار ہو کر جذبۂ جہاد کے زیرِ اثر اُٹھ کھڑے ہوئے۔ بقول خواجہ احمد فاروقی اس تحریک کے :۔

"متوازی شنکر آچاریہ کے حلقہ بگوشوں کی سنیاسی تحریک بھی میر قاسم کے زمانے سے برطانوی حکومت کے مظالم کے خلاف صف آرا تھی۔" خدنگِ غدر۔ ص د

رفتہ رفتہ ملک میں ہم آہنگی اور یک جہتی کی فضا قائم ہوتی گئی۔ جذبۂ جہاد سے ملک کا تقریباً ہر طبقہ بلا کسی تفریق مذہب و ملت سرشار ہوتا گیا:-

"ہزاروں فقیر، پنڈت، سادھو اور سنیاسی ملک کے گوشے گوشے میں بغاوت کے جذبات اُبھار رہے تھے۔ با اثر علماء نے جہاد پر زور دینا شروع کر دیا۔ دہلی کی جامع مسجد میں ایک فتویٰ ہوا جس میں انگریزوں کے خلاف ہر مسلمان کے لیے جہاد فرض قرار دیا گیا۔ علماء نے شہروں اور دیہاتوں کے دورے کیے، تقاریر کیں، رضا کاروں نے گھر گھر جا کر چندہ جمع کیا۔ فقیر اور سنیاسی زیادہ تر چھاؤنیوں کے قریب قیام کرتے جہاں سپاہی اُن کے معتقد ہو جاتے۔"[۴۲]

جو لوگ میدانِ جنگ کے بجائے صرف گفتار کے غازی تھے انھوں نے دوسرے طریق اپنائے مثلاً شہروں اور قصبوں میں مختلف ڈراموں، نظموں اور گیتوں کے ذریعے ہندوستانی عوام کو غلامی کا احساس دلایا۔ اس طرح ملک میں انگریزوں کے خلاف جو چنگاری سلگائی گئی وہ ۱۸۵۷ء میں بالآخر بھڑک کر شعلوں میں تبدیل ہو گئی۔ پہلی جنگِ آزادی کا آغاز ۱۰ مئی بروز اتوار، میرٹھ کی چھاؤنی سے ہوا۔ میرٹھ سے اِن شعلوں کی لپٹ نے پہلے دہلی پھر دیگر شہروں[۴۳] بعدہٗ پورے ملک کو اپنی گرفت میں لے لیا۔ آخری مغل تاجدار بہادر شاہ ظفر جو قلعۂ معلّیٰ تک محدود تھا، سرفروشوں کی قیادت کے لیے باہر نکل آیا۔ نانا صاحب، رانی لکشمی بائی، تاتیہ ٹوپے، بیگم حضرت محل، شہزادہ فیروز بخت، عظیم اللہ خاں، کنور سنگھ، راجہ ہر نام سنگھ وغیرہ مختلف محاذوں کو سنبھال کر اُٹھ کھڑے ہوئے۔ علماء کی خاصی تعداد بڑی تندہی سے سرگرم عمل رہی۔ اپنی شعلہ بیانیوں سے جذبۂ جہاد اُبھارتی رہی اور خود بھی شوقِ جہاد میں مرتبۂ شہادت حاصل کرتی رہی۔ انگریزوں کے خلاف جم کر مورچہ لینے والوں میں علماء کی ایک طویل فہرست ہے۔ ان میں نمایاں مقام احمد اللہ شاہ، حاجی امداد اللہ، مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا فیض احمد بدایونی، مولانا فضل الحق خیر آبادی وغیرہ کو حاصل ہے۔ مگر چونکہ یہ بغاوت پوری طرح منظم نہ تھی اس لیے جنگِ آزادی کے شعلے جس تیزی سے بھڑکے اتنی ہی تیزی سے سرد بھی پڑ گئے۔ ۱۹ر ستمبر کو اس ملک پر انگریزوں کا باقاعدہ قبضہ ہو گیا۔ اس کے اسباب و علل تلاش کیے جائیں تو نتیجہ نکلتا ہے کہ انگریزوں کے پاس منظم فوج تھی، جدید سامانِ حرب تھا، مقامی جاسوسوں کی ایک تعداد تھی۔ بے شمار لوگ ذاتی مفاد اور اپنے بھائیوں سے بُغض و عناد رکھنے کے سبب انگریزوں کا ساتھ دے رہے تھے۔ اِس طرح برادرانِ وطن میں غداروں کی ایک بہت بڑی تعداد موجود تھی۔ اِس کے برعکس جانبازوں میں کوئی نظم نہ تھا۔ جدید سامانِ حرب کا تو سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ باقاعدہ سامانِ حرب کا بھی فقدان تھا۔ منصوبے کے خلاف وقت سے بہت پہلے ہی یہ مورچہ کھول دیا گیا تھا۔ ظاہر ہے ایسی صورت میں محض جذبات سے جو نتائج نکلنے چاہیے تھے وہ نکلے۔ یوں شاہ ولی اللہ کی تحریکِ مجاہدین سے پیدا ہونے والی پہلی جنگِ آزادی کو کچل کر بظاہر ختم کر دیا گیا مگر اس نے عوام میں سرفروشی کا جو جذبہ پیدا کر دیا تھا وہ ایک عرصہ تک قلب و جگر کو گرماتا رہا۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی کے مطابق مذکورہ تحریک کا ایک خاص پہلو یہ بھی ہے کہ:-

"ہندو اور مسلمان دونوں نے دوش بدوش یہ جنگ لڑی تھی اور ہندو مسلم سوال کسی شکل میں بھی لوگوں کے سامنے نہیں تھا ۔ ۔ ۔ ۔ یہی وجہ تھی کہ وہ تمام طاقتیں جو کچھ عرصہ سے سلطنت مغلیہ کے مدِمقابل آ گئی تھیں، بہادر شاہ کے گرد جمع ہو گئیں۔ مرہٹے ایک مدت سے مغلوں سے برسرِ پیکار تھے، لیکن ۱۸۵۷ء میں پیشوا نے بہادر شاہ کو تسلیم کرنے میں مطلقاً کوئی عذر نہیں کیا۔ نانا صاحب کے خاص مشیروں میں عظیم اللہ خاں رہا۔ رانی جھانسی نے مسلمان توپچی ملازم رکھے۔ احمد اللہ شاہ نے ہندو اور مسلمان دونوں کے مشترکہ اجتماعات میں تقریریں کیں۔"[۳۴]

بہر حال اِس سیاسی انقلاب (۱۸۵۷ء) کے بعد ہی بدلے ہوئے حالات میں دانشوروں نے ازسرِنو ملکی اور قومی حالات کا جائزہ لیا اور رفتہ رفتہ قومی مفادات کے لیے کام کو آگے بڑھایا۔ کلکتہ لینڈ ہولڈرس سوسائٹی، بنگال برٹش انڈین سوسائٹی، برٹش انڈین ایسوسی ایشن، مدراس نیٹو ایسوسی ایشن، بمبئی ایسوسی ایشن اور اس طرح کی بہت سی دوسری نیم سیاسی انجمنوں کا قیام ملک کے لیے فالِ نیک تھا جن کے زیرِ سایہ سیاسی شعور آہستہ آہستہ فروغ پا رہا تھا۔ اِن چھوٹی چھوٹی تنظیموں کے بعد ۱۸۷۰ء میں بمقام پونا ایک بڑی انجمن "سارو جنک سبھا" کے نام سے قائم کی گئی جس کے روحِ رواں جسٹس رانا ڈے تھے۔ ۱۸۷۶ء میں "انڈین ایسوسی ایشن" کی بنیاد بنگال میں رکھی گئی جسے سریندر ناتھ بنرجی اور آنند موہن بوس جیسے بیباک رہنماؤں کی سرپرستی حاصل تھی۔ ۱۸۸۴ء میں "مہاجن سبھا" کے بعد ۲۸ دسمبر ۱۸۸۵ء کو بمبئی کے گوکل داس تیج پال سنسکرت کالج کے بھون میں "انڈین نیشنل کانگریس" کا قیام ایک ریٹائرڈ انگریز افسر (اے، او، ہیوم) کی تحریک پر عمل میں آیا۔ اور یہی جماعت رفتہ رفتہ ملک کی نمائندہ جماعت بن کر سامنے آئی۔ ابتداءً اِس جماعت کے مقاصد[۳۵] محض اِس حد تک تھے کہ سیاسی اور دستوری اصلاحات کی جائیں، کونسلوں اور سرکاری ملازمتوں میں ہندوستانیوں کو بہتر مواقع فراہم کیے جائیں لیکن بیسویں صدی کے آغاز کے بعد اس کا دائرۂ فکر وسیع ہوتا گیا اور وہ تال میل ختم ہوتا گیا جو حکومت اور انڈین نیشنل کانگریس کے درمیان قائم ہوا تھا اور جس کے تحت امورِ مملکت و حکومت کے سلسلے میں ہندوستانیوں کے مشوروں اور خود ان کو بھی شامل کرتا تھا۔ اس کے ہراول دستے کے اعتدال پسندوں کے ذریعے "ہوم رول" کی مانگ کی جا چکی تھی۔ اسی بیچ (۱۹۰۶ء میں) کلکتہ کے اجلاس میں کانگریس نے سوراج کے مطالبہ کے ساتھ سودیشی بائیکاٹ اور قومی تعلیم کے ریزولیوشن بھی پاس کیے۔ کچھ سرفروشوں کی جانب سے آزادی کا مطالبہ بھی پیش کیا جا چکا تھا جس کی خاطر وہ ہر قربانی و ایثار کے لیے تیار تھے۔ اِن معاملات پر نظر رکھتے ہوئے دسمبر ۱۹۰۵ء میں ہی لارڈ کرزن نے تقسیم بنگال کا فیصلہ کر لیا تھا۔ اُس کا خیال تھا کہ اس طرح ہندوؤں اور مسلمانوں میں ایک مستقل خلیج پڑ جائے گی اور ان کا اتحاد کمزور پڑ جائے گا۔ مسلم لیگ کا قیام (۱۹۰۶ء) عمل میں آیا اور انڈین نیشنل کانگریس اختلاف رائے کا شکار ہو کر دو حصوں میں (۱۹۰۷ء) تقسیم ہو گئی۔ ایک گروپ جس کے نمائندے دادا بھائی نوروجی، فیروز شاہ مہتہ، سریندر ناتھ بنرجی، گوپال کرشن گوکھلے اور مدن موہن مالویہ تھے، ہوم رول کے حق میں تھا۔ مکمل آزادی کو قومی مفادات کے خلاف سمجھتا تھا۔ دوسرا گروہ ہر قیمت پر آزادی کا متوالا تھا اور مکمل آزادی کے سوا کسی دوسری بات پر رضامند ہونے کے لیے تیار نہ تھا۔ اِس گروپ کی شہرت گرم دل کے نام سے ہوئی جس کے نمائندے بال گنگا دھر تلک، لالہ لاجپت رائے، بپن چندر پال، اربندو گھوش اور مولانا فضل الحسن حسرت موہانی تھے جو اپنے اخبار کیسری، مراٹھا، وندے ماترم

اور اردوئے معلی کے ذریعے حکومت کو کڑی نکتہ چینی کا نشانہ بنائے ہوئے تھے اور طلبہ کو فوجی تربیت حاصل کرنے کی ترغیب دے رہے تھے۔ بال گنگادھر تلک اور مولانا حسرت موہانی کو اُن کی زیرِ زمین سرگرمیوں کی بنا پر جیل بھیجا جاچکا تھا۔ اِن دونوں کو باغیانہ مضامین لکھنے اور شائع کرنے کا مجرم قرار دے کر بغاوت کی دفعات میں ماخوذ کیا گیا تھا۔ حسرت موہانی ۲۳ جون ۱۹۰۸ء کو علی گڑھ میں گرفتار ہوئے اور اُس کے دوسرے دن بال گنگادھر تلک بمبئی میں گرفتار اور سزایاب ہوئے۔ ۱۵ر نومبر ۱۹۰۹ء کو حکومت نے مارلے ایکٹ کے تحت عوام کو مراعات دینی چاہیں تو گرم دل نے اس کو ٹھکرادیا تھا جبکہ اعتدال پسندوں کا گروہ اسے قومی مفادات کے حق میں خیال کرتے ہوئے ان سہولتوں سے فائدہ اُٹھانے کا خواہش مند تھا۔ پہلی جنگِ عظیم[46] نے ملکی سیاست کو ایک نیا موڑ دیا۔ قومی رہنما جیل کی تنگ و تاریک کوٹھریوں سے باہر آئے تو یکم ستمبر ۱۹۱۶ء کو مسز اینی بیسنٹ نے تمام سیاسی جماعتوں اور فرقوں[48] کے اتحاد کے لیے اپنی کوششیں شروع کیں۔ ریشمی رومال[47] تحریک نے زور پکڑا۔ آل انڈیا مسلم کانفرنس اور جمعیۃ العلمائے ہند نے حکمراں طبقہ کے خلاف ایک زبردست محاذ قائم کیا۔ ہندو مسلم اتحاد کی جانب قائدین کی کوششیں کامیاب رہیں۔ یہ معاہدہ ۱۹۱۶ء کے "میثاقِ لکھنؤ" کے نام سے مشہور ہے۔ عالمی سطح پر اکتوبر ۱۹۱۷ء کا انقلابِ روس اور اشتراکی نظام اپنے اثرات مرتب کر رہا تھا۔ برصغیر کا خاصا دانشور طبقہ اس سے متاثر ہو چکا تھا۔ 'رولٹ ایکٹ' کا قانون ۱۸ر مارچ ۱۹۱۹ء کو پاس ہوا۔ گاندھی جی نے اسے 'کالا قانون' کے نام سے پکارا۔ ملک کے تمام بڑے لیڈروں نے ۶ر اپریل کو اس کے خلاف زبردست مظاہرے کا اعلان کیا۔ پورے ملک میں عام ہڑ تال منائی گئی جو بڑی حد تک کامیاب رہی۔ ردِّ عمل کے طور پر ۱۳ر اپریل کو جلیان والا باغ میں سیف الدین کچلو اور ستیہ پال کی گرفتاری پر مظاہرے کے لیے جمع ہونے والے نہتے ہجوم پر جنرل ڈائر کے سپاہیوں نے سولہ راؤنڈ گولیاں چلائیں۔ اِس سانحہ میں سینکڑوں ہندوستانیوں کی جانیں ضایع ہوئیں اور ہزاروں معصوم لوگ زخمی ہوئے۔ اِس خونی حادثہ نے سرفروشوں کو ایک نئی اُمنگ عطا کی۔ خلافت تحریک نے یک جہتی و ہم آہنگی کی فضا کو قائم کرتے ہوئے ایک مشترکہ محاذ کھولا۔ عدم تعاون اور ترک موالات کی تحریک نے شدّت اختیار کی جس نے حکومتِ وقت کو بوکھلا دیا۔ نتیجے کے طور پر سارے ملک میں عام گرفتاریاں ہوئیں۔ گاندھی جی سول نافرمانی کی تحریک شروع کرنے ہی والے تھے کہ گورکھپور کے قریب چوری چورا نامی گاؤں میں پولیس اور کسانوں کے درمیان تصادم میں چند سپاہیوں سمیت ایک پولیس چوکی کو جلادیا گیا جس سے گاندھی جی کو بہت تکلیف پہنچی اور انھوں نے سول نافرمانی کی تحریک ملتوی کردی۔ اِس کے التوا پر موتی لال نہرو، لالہ لاجپت رائے، مولانا حسرت موہانی، مولانا ابوالکلام آزاد، سبھاش چندر بوس، ایم۔ این۔ رائے، جواہر لال نہرو اور دوسرے رہنماؤں نے حیرت، غم اور غصے کا اظہار کیا۔ ۱۰ر دسمبر ۱۹۲۱ء کو مولانا ابوالکلام آزاد گرفتار کر لیے گئے اور پھر ۱۰ر مارچ ۱۹۲۲ء کو گاندھی جی بھی جیل میں ڈال دیے گئے۔ اور انھیں بد امنی پھیلانے کے جرم میں چھ سال کی سزا سُنائی گئی۔ وقت اور حالات کے پیش نظر محمد علی جناح، سروجنی نائیڈو، راجگوپال اچاریہ، ڈاکٹر انصاری اور پنڈت مدن موہن مالویہ کے اشتراک سے ایک ملی جلی پارٹی وجود میں آئی جس کا نام 'نیشنلسٹ پارٹی' رکھا گیا۔ تحریکِ سول نافرمانی کے التوا سے مجاہدین میں بددلی اور مایوسی کے آثار پیدا ہو چلے تھے۔ کانگریس بھی اسی سبب اندرونی اختلافات کا شکار ہونے لگی تھی۔ ایسی صورت میں موتی لال نہرو اور چترنجن داس نے یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو کانگریس میں ایک ضمنی تنظیم "سوراج پارٹی" کے نام سے قائم کی۔ بین الاقوامی سطح پر انقلابِ روس

(۱۹۱۷ء) کے بعد اشتراکیت عالمی سطح پر اپنے اثرات مرتب کر رہی تھی۔ ملک کے بعض دانشور بھی اس کا اثر قبول کر چکے تھے اور محنت کشوں کی فلاح و بہبود کے لیے کام کا آغاز کر چکے تھے۔ کسانوں میں بیداری کی رمق پیدا ہو چلی تھی۔ اور انھوں نے حکومت کے تیار کردہ کم سے کم اراضی کے پٹّے کے قانون کے خلاف کامیاب مظاہرہ کیا تھا۔ ۱۹۲۷ء میں برطانوی کابینہ نے "سائمن کمیشن" کے تقرر کا اعلان کیا جس کے خلاف عوام نے سخت احتجاج کیا۔ اور ۳ر فروری ۱۹۲۸ء کو کمیشن کی بمبئی آمد پر ملک گیر ہڑتال، احتجاجی جلسوں اور مظاہروں کا انتظام کیا گیا۔ "ڈومینین اسٹیٹس" کی برطانوی تجویز کے ساتھ ساتھ اگست ۱۹۲۸ء میں "نہرو رپورٹ" کو بھی منظور کر لیا گیا تھا لیکن مولانا حسرت موہانی اس کے سخت مخالف تھے۔ وہ جمعیۃ العلمائے ہند کے سالانہ اجلاس منعقدہ ۱۴ر مارچ ۱۹۲۹ء کو کلکتہ میں اور اس سے بہت پہلے ۱۹۲۱ء میں خلافت، کانگریس اور مسلم لیگ کے کئی جلسوں میں حرّیت کامل کی آواز بلند کر چکے تھے، ایک بار پھر انھوں نے اپنے اس مطالبہ کو شدّت سے دوہرایا۔ بھگت سنگھ اور بٹوکیشور دت "بہروں کو سنانے کے لیے" مرکزی اسمبلی میں بم اور "سرخ پمفلٹ" پھینک چکے تھے۔ ۳۱ر دسمبر ۱۹۲۹ء کو کانگریس نے بھی مکمل آزادی کے نصب العین کا اعلان کیا اور ۲۶ر جنوری ۱۹۳۰ء "یوم آزادی" قرار دیا۔ ۱۲ر مارچ ۱۹۳۰ء کو "نمک قانون" توڑنے کے لیے گاندھی جی نے سابرمتی آشرم سے اپنی مشہور "ڈانڈی یاترا" شروع کی۔ ۲۰ر اپریل کو اُن کی درخواست پر خواتین بھی اس میں شریک ہو گئیں۔ ۸۔۹ر اگست ۱۹۳۱ء کو الٰہ آباد میں جمعیۃ العلمائے ہند کا جلسہ ہوا جس کے خطبۂ صدارت میں مولانا حسرت موہانی نے فرمایا:۔

> "ہندوستان کے متعلق میرے سیاسی نصب العین کا حال سب کو معلوم ہے کہ میں آزادیٔ کامل سے کم کسی چیز کو کسی حالت میں منظور نہیں کر سکتا اور آزادیٔ کامل بھی وہ جس کو دستور اساسی امریکہ یا روس کے مانند لازمی طور پر (۱) جمہوری (۲) ترکیبی اور (۳) لامرکزی ہو، اور جس میں اسلامی اقلیت کے تحفظ کا پورا سامان بھی بہ صراحت موجود ہو۔" (اردوئے معلیٰ۔ جولائی، اگست ۱۹۳۱ء)

رفتہ رفتہ ہوم رول کا مطالبہ کمزور پڑتا گیا، مکمل آزادی کی مانگ زور پکڑتی گئی۔ گاندھی جی عدم تشدّد کی بات پر اٹل اور اسے قومی فلاح کے لیے بہتر سمجھتے تھے۔ حرّیت پسند انقلابیوں کا ایک گروہ تشدّد کے راستے پر سرگرم عمل تھا اور آزادیٔ وطن کی خاطر ہر قربانی کو تیار تھا۔ گول میز کانفرنس کے بعد آچاریہ نریندر دیو اور جے پرکاش نرائن کے ذریعے "سوشلسٹ" پارٹی کا قیام عمل میں آیا جس کے تحت:۔

> "ملک کے اندر کسانوں اور مزدوروں میں ایک خاص احساس ترقی پذیر ہوا، جس کی وسعت اور شدّت یہاں تک پہنچی کہ ۱۹۳۵ء میں آل انڈیا نیشنل کانگریس کے پلیٹ فارم سے بھی اشتراکی اصولوں کی آواز اٹھی۔"[۳۹]

مُلکی سیاست کے یہ سارے آثار چڑھاؤ جنھوں نے پوری قومی زندگی کو متاثر کر دیا تھا، دوسرے دانشوروں اور ادیبوں کی طرح پریم چند کو بھی ترغیب و تحریک دے رہے تھے کہ وہ عوام میں حبّ الوطنی کے جذبے کو تیز تر کریں۔ اِسی جذبۂ حرّیت کے زیرِ اثر پریم چند نے اپنی تخلیقات کے سہارے ہندوستانیوں کو مادرِ وطن کی عظمت کا احساس دلایا اور اُن میں سرفروشی کی تمنا پیدا کی۔ وہ افسانہ "قاتل" (مجموعہ آخری تحفہ) میں ایسے مجاہدوں سے

متعارف کراتے ہیں جن کا کہنا تھا :۔

"یہ انفرادی جنگ نہیں۔ انگلینڈ کی مجموعی طاقت سے جنگ ہے، میں مروں یا میرے عوض کوئی دوسرا مرے اس میں کوئی فرق نہیں۔ جو آدمی قوم کی زیادہ خدمت کرسکتا ہے اُسے زندہ رہنے کا زیادہ حق ہے۔"

افسانہ "قاتل" کا ہیرو دھرم ویر قربانی اور آزادی کے جذبے سے معمور ہے۔ اُس کی بیوہ ماں اپنے بیٹے دھرم ویر کے خطرناک عزائم سے خوفزدہ ہے۔ البتہ بیٹا، اپنی ماں کو سمجھاتے ہوئے کہتا ہے :۔

"دیکھو اماں! کسی سے کہنا مت۔ ورنہ سب سے پہلے میری جان پر آفت آئے گی۔ مجھے امید نہیں کہ پکیٹنگ اور جلوسوں سے ہمیں آزادی حاصل ہو سکے۔ یہ تو اپنی کمزوری اور معذوری کا صریح اعلان ہے۔ جھنڈیاں نکال کر اور گیت گا کر قومیں نہیں آزاد ہوا کرتیں۔"

دھرم ویر حصولِ آزادی کے سلسلہ میں ماں کو اپنے اقدامات کے بارے میں تفصیل سے بتاتا ہے :۔

"وہ ہندوستان اُسی وقت چھوڑیں گے جب انھیں یقین ہو جائے گا کہ اب وہ ایک لمحہ بھر بھی نہیں رہ سکتے۔ اگر آج ہندوستان کے ایک ہزار انگریز قتل کر دیئے جائیں گے تو آج ہی سوراجیہ مل جائے۔ روس اسی طرح آزاد ہوا، آئرلینڈ بھی اسی طرح آزاد ہوا اور ہندوستان بھی اسی طرح آزاد ہوگا۔"

ماں اپنے بیٹے کی ان لرزہ خیز باتوں کو سن کر خوف محسوس کرتی ہے اور اُسے 'سبھا' سے الگ ہو جانے کا مشورہ دیتی ہے۔ دھرم ویر ماں کے جذبات کی قدر کرنے کے باوجود اس سے کہتا ہے :۔

"تم نے مجھے یہ زندگی عطا کی ہے اسے تمہارے قدموں پر نثار کر سکتا ہوں لیکن مادرِ وطن نے تمہیں اور مجھے دونوں ہی کو زندگی عطا کی ہے اور اس کا حق افضل ہے۔ اگر کوئی ایسا موقع ہاتھ آجائے کہ مجھے مادرِ وطن کی حمایت کے لیے تمہیں قتل کرنا پڑے تو میں اس ناگوار فرض سے بھی منہ نہ موڑ سکوں گا۔ آنکھوں سے آنسو جاری ہوں گے لیکن تلوار تمہاری گردن پر ہوگی۔ ہمارے مذہب میں قوم کے مقابلے میں کسی چیز کی حقیقت نہیں۔ اس لیے سبھا کو چھوڑنے کا تو سوال ہی نہیں ہے۔"

جیسا کہ پہلے (پچھلے صفحات میں) دلائل کے ساتھ لکھا جا چکا ہے کہ پریم چند کی تحریروں میں شاہ ولی اللہ کی تحریک کا بھی بہت کچھ تاثر ملتا ہے۔ جہاد میں شہادت حاصل کرکے زندۂ جاوید ہو جانے کا تصور، وطن عزیز کے لیے مر مٹنے کی تڑپ، آزادی کی خاطر سب کچھ نثار کر دینے کی تمنا ایک مجاہد کی نمایاں خوبیاں ہوا کرتی ہیں۔ پریم چند کی تحریروں اور اُن کے تخلیق کردہ کرداروں میں جا بجا شاہ ولی اللہ کے مجاہدین کا عکس ملتا ہے۔ اُن کی تحریروں میں آزادی کے لیے جو تیزی، تندی اور حرارت ملتی ہے وہ بہت کچھ شاہ صاحب کے مجاہدین کی مرہونِ منت ہے۔ وہ افسانہ "جیل" (مجموعہ آخری تحفہ) میں اپنے احساسات کو بڑے جذباتی انداز سے پیش کرتے ہیں۔ افسانہ "جیل" کا ہیرو شمبھر اپنی محبوبہ روپ متی سے کہتا ہے :۔

" ذرا سوچو میری جان کی قیمت کیا ہے ، ایم ۔ اے پاس کرنے کے بعد بھی سو روپے کی ملازمت ! بہت بڑھا تو تین چار سو تک پہنچ جاؤں گا ۔ اس کے بدلے یہاں کیا ملے گا ؟ جانتی ہو سارے ملک کے لیے سوراج ، اتنے عظیم مقصد کے لیے مرجانا بھی اس زندگی سے کہیں اچھا ہے ۔ "

پریم چند اپنے پہلے افسانوی مجموعہ " سوزِ وطن " کے پہلے افسانہ " دنیا کا سب سے انمول رتن " میں لکھتے ہیں :۔

" وہ آخری قطرۂ خون جو وطن کی حفاظت میں گرے ، دنیا کی سب سے بیش قیمت شے ہے ۔ "

ناول " چوگانِ ہستی " میں رانی جاہنوی اپنے جوان بیٹے کی لاش دیکھ کر کہتی ہے :۔

" نوجوانوں سے میں کہوں گی ، جاؤ اور ونئے کی طرح قربان ہونا سیکھو ۔ ۔ ۔ ۔ ملک کی آنکھیں تمھاری طرف لگی ہوئی ہیں ۔ " ص ۳۶۴

افسانہ " شیخ مخمور " (سوزِ وطن) میں پریم چند انگریزوں کے خلاف صف آرا ہونے کا درس دیتے ہوئے کہتے ہیں :۔

" نہیں ہم قلعہ بند نہ ہوں گے ۔ ہم میدان میں رہیں گے اور دست بدست دشمن کا مقابلہ کریں گے ۔ ہمارے سینوں میں ہڈیاں ایسی کمزور نہیں ہیں کہ تیر و تفنگ کے نشانے نہ برداشت کرسکیں ۔ ۔ ۔ ۔ ہم دشمن کے مقابلہ میں خم ٹھونک کر آئیں گے اور اپنے پیارے جنّت نشاں کے لیے اپنا خون پانی کی طرح بہائیں گے ۔ "

پورے ملک میں مختلف سماجی اور سیاسی تحریکیں ، اصلاحی اور فلاحی کاموں میں سرگرم عمل تھیں اور عوام کو دعوتِ فکر و عمل دے رہی تھیں ۔ مگر ان سرگرمیوں کے مراکز شہروں میں تھے ۔ وسائل کی آسانی کے سبب شہر ایک دوسرے سے مربوط تھے اور اخبارات باخبر رکھنے کا ایک ذریعہ بن چکے تھے ۔ لیکن ملک کی آبادی کی اکثریت تو دیہات پر مشتمل تھی ۔ دیہات بھی ایسے ، جہاں رسائی مشکل سے ممکن ہو پھر وسائل کی اس قدر کمی تھی کہ اُن سے رابطہ قائم رکھنا دشوار ترین مسئلہ بنا ہوا تھا ۔ اسی سبب اِن تحریکوں کی کاوشیں شہروں میں تو کامیابی سے ہمکنار ہو چلی تھیں مگر دیہاتوں میں اِن کے اثرات کما حقہ ، مرتب ہونا ممکن نہ تھا ۔ پریم چند نے بحیثیت ادیب اِن تحریکوں اور اِن سے متعلق بعض شخصیتوں سے متأثر ہو کر دیہی عوام کے مسائل کی طرف خصوصی توجہ دی اور اس جذبہ بیداری کو اپنی تحریروں کے ذریعہ اور بھی اُجاگر کرنے کی کوشش کی جو مختلف تحریکوں کے اصل محرک تھے ۔

پروفیسر نثار احمد فاروقی اِس بابت لکھتے ہیں کہ وہ :۔

" ہمارے سالہا سال کے سیاسی ، سماجی ، تہذیبی ، ادبی اور تاریخی ارتقا کی ایک مضبوط کڑی ہیں جنھیں ایک گھٹے ہوئے نظام اور گھٹے ہوئے ماحول نے پیدا کیا ۔ لیکن اُن کی شخصیت اور ادبی کارناموں کو نظر انداز کر کے اُن کے عہد کی تاریخ نہیں لکھی جاسکتی ۔ پریم چند کی زندگی میں جہاں کہیں بھی ، جو بھی اور جیسی بھی جدّوجہد ہوئی ہو ، وہ اس کے منظر یا پس منظر میں ڈھونڈے جاسکتے ہیں ۔ " [۱۴]

سری نواس لاہوٹی اُن کی افادیت کے بارے میں اپنے ایک مضمون میں لکھتے ہیں :۔

" پریم چند کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ وہ نہ صرف اپنے عہد کی عکاسی کرتے تھے بلکہ اس کے آگے

کی بات بھی سوچتے تھے اور یہی وجہ ہے کہ انھوں نے ہندوستانی سماج کی ترقی پسند قوتوں کا ساتھ دینے میں جانبداری سے کام لیا۔ اُن کی یہ جانب داری صرف انقلاب زندہ باد کا نعرہ نہیں تھی بلکہ انھوں نے "دیوتراف" کے اس قول کو بھی پورا کیا کہ ادیب کا یہ کام نہیں ہے کہ وہ صرف انقلاب زندہ باد کا نعرہ لگا کر خاموش ہو جائے بلکہ ادیب کا یہ فرض بھی ہے کہ وہ انقلابی طاقتوں کو سنوارنے میں مدد دے تاکہ اس کا ادب اور فن نکھر سکے۔"[41]

ڈاکٹر معین الدین عقیل کے الفاظ میں :-

"اُن کو (پریم چند کو) اِس امر کا احساس ہو چلا تھا کہ سیاسی آزادی کا حصول اُس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک نچلے طبقہ بالخصوص مزدوروں اور کسانوں کو اس جدوجہد میں شریک نہ کیا جائے۔"[42]

اِس لیے انھوں نے سب سے پہلے انھیں مسائل کو اپنے فن کا موضوع بنایا، اور مختلف انداز سے اُن کے شب و روز کو اِس طرح پیش کیا کہ قاری کے سامنے دیہی زندگی کی پوری حقیقت اُجاگر ہو گئی۔ ورنہ پریم چند سے بیشتر بھی :-

"دیہات تھے۔ دیہاتی تھے۔ غربت تھی۔ افلاس تھا۔ لوٹ کھسوٹ تھی . . . . نا انصافی تھی۔ ظلم و جبر تھا۔ کسان، مزدور کو بھر پیٹ کھانا نصیب نہ ہوتا تھا۔ بیماری تھی۔ اُن کے نام تھے مگر اُن کو کوئی جانتا نہیں تھا۔"[43]

پریم چند کی انتھک کوششوں سے اُن کے معاصرین ادیبوں اور فنکاروں نے اِس جانب خصوصی توجہ دی۔ سید وقار عظیم 'نیا افسانہ' میں لکھتے ہیں :-

"پہلے پہل لوگوں نے دیہاتی زندگی کو اپنے ملک کی زندگی کا ایک حصہ سمجھنا شروع کیا اور اسی احساس نے رفتہ رفتہ دیہاتی زندگی اور اس زندگی کے چھوٹے بڑے مسئلوں کو سیاسی ادراک کی بنیاد بنا دیا۔ یہاں تک کہ اب ہماری ساری قومی اور سیاسی تحریکوں کا تار دیہاتی اور اس کی زندگی سے بندھا ہوا نظر آنے لگا۔" ص ۱۹

رفتہ رفتہ پریم چند غریب مزدور و کسان کے مسائل کو سمجھ چکے تھے اور اِس حقیقت کو بھی جان چکے تھے کہ ہمارے ملک میں اسّی فیصد کاشتکار و مزدور بستے ہیں۔ اگر آبادی کی اِس عظیم اکثریت میں اتحاد پیدا کر دیا جائے تو یہ ہر طرح کی غلامی سے نجات حاصل کر سکتے ہیں۔ اِس لائحہ عمل کی تکمیل کے لیے اُنھوں نے اُن میں حوصلہ اور اُمنگ کو پیدا کیا۔ علم کی جانب رغبت دلائی۔

مذکورہ چند تحریکوں کے علاوہ اور بھی متعدد چھوٹی چھوٹی تنظیمیں وجود میں آکر سرگرم عمل ہو چکی تھیں۔ پریم چند نے ان تمام تحریکوں کے مثبت پہلوؤں کے تاثر کو قبول کیا اور اپنے قلم کے زور سے ان کی کم و بیش آبیاری کرتے رہے۔ وہ دیہات کے رہنے والے تھے۔ وہاں کے مسائل اور ان کے نشیب و فراز سے کماحقہٗ آگاہ تھے۔ وہ جانتے تھے کہ مفاد پرست مذہب کی آڑ میں بھولے بھالے عوام کا اور زمیندار و سرمایہ دار غریب کسانوں اور مزدوروں کا استحصال کرتے آئے ہیں۔ وہ اس بات سے بھی واقف تھے کہ تعلیم کی کمی اور غیر ملکی حکمرانوں کی چشم پوشی نے ایسے مواقع فراہم کیے ہیں۔ لہٰذا انھوں نے اپنی تخلیقات میں انھیں سب مسائل کو اُجاگر کرتے ہوئے معاشرے کی برائیوں کو اس طرح پیش کیا کہ

ذہنوں پر مثبت اثرات مرتب ہوں اور ساتھ ہی ساتھ تحریکوں کی کامیابی کے لیے راہ بھی ہموار ہو۔ اسی سبب پریم چند کی سبھی افسانوی اور غیر افسانوی تخلیقات ان تحریکوں کے عوامل و محرکات کی آئینہ دار بن گئی ہیں کیونکہ انھوں نے اپنے فن کو اسی مقصد کے لیے وقف کر دیا تھا۔ بلاشبہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ قلم کے اِس مزدور نے اپنا زورِ قلم تعلیم کی اہمیت کو اُجاگر کرنے، جاگیردارانہ نظام اور اس کے اندر پنپنے والی ذہنیت کا پردہ فاش کرنے، استحصال پسندوں کو بے نقاب کرنے، ذات پات کی تفریق کا انسداد کرنے، قدیم و فرسودہ رسوم کو مٹانے اور عورتوں کو ان کا سماجی مرتبہ دلانے پر صرف کیا۔ اُنھوں نے اپنی تحریروں سے حبّ الوطنی کی وہ روح پھونک دی کہ ہر فرد بیدار ہو گیا۔ حرّیت پسندی کی ایسی چنگاری سلگائی کہ غلامی کی لعنت بالآخر جل کر خاک ہوئی اور ملک آزاد ہوا۔

حواشی

۱۔ راجہ رام موہن رائے۔ ماہنامہ ادیب، الہ آباد، جولائی ۱۹۱۰ء۔ ص ۲۹

۲۔ انھوں نے ۲۰ر اگست ۱۸۲۸ء کو برہمہ سبھا کے نام سے انجمن قائم کی۔ کچھ عرصہ کے بعد چیت پور روڈ پر زمین خرید کر اس کے لیے عمارت تعمیر کی گئی۔ ۲۳ر جنوری ۱۸۳۰ء کو یہ عمارت بن کر تیار ہو گئی اور اسی روز اس میں برہمو سماج منتقل کر دی گئی۔

۳۔ ماہنامہ پروازِ ادب، پنجاب۔ نومبر ۱۹۸۰ء۔ ص ۴۵

۴۔ بیوہ، پریم چند۔ ص ۱۳۵

۵۔ منوہر لال زتشی۔ ماہنامہ ادیب، الہ آباد، اکتوبر ۱۹۱۰ء۔ ص ۱۸۶

۶۔ انگریزی عہد میں ہندوستان کے تمدّن کی تاریخ۔ ص ۱۶۵

۷۔ غبن، پریم چند۔ ص ۳۰۰

۸۔ ماہنامہ زمانہ، کانپور۔ فروری 1925ء۔ ص ۹۰

۹۔ شری سوامی دیانند جی، جوالا پرشاد برق۔ زمانہ، فروری 1925ء۔ ص ۹۳

۱۰۔ ترقی پسند تحریک اور اردو افسانہ۔ ص ۱۰۔۱۱

۱۱۔ پریم چند اردو ناول میں ادب برائے زندگی کے محرک۔ ص ۴۴

۱۲۔ راجہ رام موہن رائے، دیا نرائن نگم۔ زمانہ، ستمبر ۱۹۰۵ء۔ ص ۱۳۳

۱۳۔ عشق اور بھگتی، عماد الحسن آزاد فاروقی۔ ص ۷۷ تا ۸۰

۱۴۔ ۱۲ر جنوری ۱۸۶۳ء کو کلکتہ میں پیدا ہوئے۔ ۱۸۸۰ء میں اُن کی ملاقات رام کرشن پرم ہنس سے ہوئی اور ۴ر جولائی ۱۹۰۲ء میں اُن کا انتقال ہو گیا۔

۱۵۔ وویکا نند کا خیال تھا کہ ہندوستان میں ایک مضبوط اور دائمی قومیت کی تعمیر مذہبی بنیاد پر ہی ہو سکتی ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ فرقہ پرست یا متعصب تھے۔ ان کی نظر میں مذہب روحانی اور اخلاقی ارتقاء کے داخلی اصولوں کا اشاریہ ہے۔

ماڈرن انڈین پولیٹیکل تھاٹ ، ڈاکٹر وشوناتھ پرساد ورما - ص ۱۰۴

۱۶- پریم چند کا تنقیدی مطالعہ - ص ۲۱۲ - ۲۱۳

۱۷- سوامی وویکانند ، پریم چند - زمانہ ، مئی ۱۹۰۸ء

۱۸- منشی پریم چند نئے اردو افسانے کے بانی - پرواز ادب ، نومبر ۱۹۸۰ء - ص ۶۶

۱۹- تحریک آزادی میں اُردو کا حصّہ ، ڈاکٹر معین الدین عقیل - ص ۵۶۵ - ۵۶۶

۲۰- روشنائی ، سید سجاد ظہیر - ص ۱۱۸ - ۱۱۹

۲۱- پریم چند ، پرکاش چندر گپت ، مترجم ل - احمد اکبر آبادی - ص ۱۱۰

۲۲- ۲۳ جون ۱۷۵۷ء کے دن پلاسی کے میدان میں رابرٹ کلائیو کے زیر قیادت برطانوی فوجوں نے نواب سراج الدولہ صوبہ دار بنگال کی فوجوں کو اپنی شاطرانہ چالوں کے تحت شکست دی۔

۲۳- وقت کی اہمیت کو محسوس کرتے ہوئے ۱۷۶۴ء میں شاہ عالم ، شجاع الدولہ اور میر قاسم نے مل کر انگریزوں سے جنگ کی لیکن نتیجہ صفر رہا۔

۲۴- ۴ مئی ۱۷۹۹ء میں لارڈ ویلزلی نے ٹیپو سلطان کو شہید کر کے میسور کی پائیدار سلطنت بھی ختم کر دی۔

۲۵- انوار الصنادید ، مفتی عطاء الرحمٰن - ص ۵۴

۲۶- دہلی کے قدیم مدارس و مدرس ، مولانا امداد صابری - ص ۱۱۴

۲۷- "شاہ ولی اللہ - سترہویں صدی کا ایک مذہبی ، اخلاقی و سیاسی مجاہد۔" نیاز فتحپوری - نگار ، پاکستان - مئی ۱۹۵۸ء - ص ۱۶

۲۸- خدنگِ غدر ، معین الدین حسن خاں - مقدمہ خواجہ احمد فاروقی - ص ج د

۲۹- شاہ ولی اللہ دہلوی ، سید ابو الاعلیٰ مودودی ، الفرقان ، شاہ ولی اللہ نمبر ۱۹۴۱ء - ص ۹۹

۳۰- اُردو میں وہابی ادب ، خواجہ احمد فاروقی - ص ۱۷

۳۱- ۱۸۰۶ء میں ان علماء نے انگریزوں کے جبریہ تسلط سے ملک کو آزاد کرانے کے لیے نہایت منظم جدوجہد کی لیکن بالاکوٹ میں شاہ عبد العزیز اور سید احمد شہید کی شہادت کے بعد یہ تحریک کمزور پڑ گئی اور پھر اس کا مرکز عظیم آباد (پٹنہ) کا محلّہ صادق پور قرار پایا۔

۳۲- تحریکِ آزادی میں اُردو کا حصّہ ، ڈاکٹر معین الدین عقیل - ص ۵۷

۳۳- ۱۳ مئی کو فیروز پور (پنجاب) میں ، ۱۴ مئی کو مظفر نگر میں اور ۲۰ مئی کو علی گڑھ میں۔

۳۴- ۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ ، مرتب خلیق احمد نظامی - ص ۳۱

۳۵- رجنی پام دت نے اپنی کتاب "انڈیا ٹوڈے" میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ انڈین نیشنل کانگریس کا قیام دراصل انگریزوں کی حکمت عملی تھی۔ انھوں نے یہ محسوس کر لیا تھا کہ ہندوستان میں قومی بیداری کی لہر اٹھ رہی ہے جو برطانیہ حکومت کے لیے خطرہ ہے لہٰذا اس لہر کو اپنے ہاتھ میں لے لینا زیادہ مناسب ہے۔

۳۶۔ ۲۸؍جون ۱۹۱۴ء کو مملکت آسٹریا کے تاج و تخت کے ولی عہد آرچ ڈیوک فرینک فرڈینڈ کو سرجیوو کے مقام پر قتل کردیا گیا۔ سرجیوو آسٹریا کے صوبہ بوسنیا کا دارالسلطنت تھا۔ بوسنیا پہلے سربیا کی قدیم حکومت میں شامل تھا۔ آسٹریا نے سربیا کو اس قتل کا ذمہ دار قرار دیا اور سربیا کے خلاف ۲۸؍جولائی کو اعلانِ جنگ کردیا۔ روس عرصہ سے سربیا کا حامی اور سرپرست تھا۔ اس نے اپنی فوجوں کو تیاری کا حکم دیا۔ جرمنی نے روس کو منع کیا اور روس کے نہ ماننے پر اس کے خلاف ۳۰؍جولائی کو جس دن بلگریڈ پر گولہ باری ہورہی تھی، روس کے خلاف اعلانِ جنگ کردیا۔ فرانس روس کا حلیف تھا اس لیے ۳؍اگست کو جرمنی نے فرانس کے خلاف بھی اعلانِ جنگ کردیا اور فرانس پر حملہ کرنے کے لیے بلجیم سے راستہ مانگا۔ برطانیہ، پروشیا، فرانس، آسٹریا اور روس نے ۱۸۳۹ء میں بلجیم کی غیر جانبداری کے تحفظ کی گارنٹی دی تھی اس لیے برطانیہ نے جرمنی کو الٹی میٹم دیا کہ وہ بلجیم سے راستہ نہ طلب کرے۔ جرمنی کے کچھ جواب نہ دینے پر ۴؍اگست کو برطانیہ نے جرمنی کے خلاف اعلانِ جنگ کردیا۔ ۲۳؍اگست کو جاپان نے جرمنی کے خلاف اپنی حمایت کا اعلان کیا تو نومبر میں ترکی جرمنی کی طرف سے جنگ میں شریک ہوگیا۔

۳۷۔ ۱۸۷۹ء میں ریشمی رومال تحریک کی پلاننگ دہلی میں شروع کی گئی تھی۔ ۱۹۰۹ء میں اس منصوبہ کو دیوبند میں آخری شکل دی گئی اور ۱۹۱۶ء سے تحریکِ آزادی کے منصوبے پر باقاعدہ کام شروع ہوا۔ اس تحریک کا مقصد ملکی اور غیر ملکی امداد کی بدولت انگریز حکومت کو تباہ کرنا اور ہندوستان میں ایک آزاد مملکت قائم کرنا تھا۔ اس عارضی حکومت کا صدر راجہ مہندر پرتاپ سنگھ کو اور وزیر اعظم مولانا برکت اللہ بھوپالی کو نامزد کیا گیا تھا اور یہ اعلان کیا گیا تھا کہ اندرونِ ملک ہندو مسلم دونوں مل کر انگریزوں کے خلاف بغاوت کریں۔ اِس عارضی حکومت نے انڈین نیشنل کانگریس کی رہنمائی میں کام کرنا شروع بھی کردیا تھا لیکن انگریزوں پر راز فاش ہوجانے کی وجہ سے علماء کا آزادی کا یہ منصوبہ ناکام ہوگیا۔

۳۸۔ جمعیتہ العلمائے ہند کا باقاعدہ قیام نومبر ۱۹۱۹ء میں عمل میں آیا۔ اور اپنی تاسیس کے اوّل دن ہی اُس نے آزادیٔ کامل کی تجویز پاس کی تھی۔

۳۹۔ اُردو ادب کی ایک صدی، ڈاکٹر سید عبداللہ۔ ص ۱۰۳

۴۰۔ دید و دریافت، نثار احمد فاروقی۔ ص ۱۳۷

۴۱۔ پریم چند کا ذہنی ارتقاء (شاعر، بمبئی۔ جون ۱۹۷۱ء) ص ۱۷

۴۲۔ تحریکِ آزادی میں اُردو کا حصہ۔ ص ۵۶۶

۴۳۔ منشی پریم چند اُردو میں نئے افسانے کے بانی، رام لال نابھوی (پروازِ ادب، نومبر ۱۹۸۰ء)۔ ص ۶۶

سیما سہیل*

راجستھان کی ادبی تاریخ
کا
پس منظر

ہندوستان کی آزادی سے پہلے "راجپوتانہ"[1] کے نام سے منسوب موجودہ راجستھان میں اردو کی ادبی تصنیف و تالیف کا آغاز انیسویں صدی عیسوی کی پہلی دہائی میں ہوا تھا[2] مگر بول چال کی زبان میں تصنیف و تالیف کی داغ بیل [illegible] وسط میں [illegible] پڑ چلی تھی۔ جبکہ بول چال میں اردو کا استعمال یہاں اس سے بہت پہلے اسی زمانے سے جاری تھا جب شمالی ہند میں اس زبان کی تشکیل و تعمیر کا عمل شروع ہوا تھا۔ راجستھان میں بول چال کی اردو کو فارسی بولنے والے صوفیوں، درویشوں اور سپاہیوں نے تقویت پہنچائی جن کی آمد و رفت کا سلسلہ اس خطے میں گیارہویں صدی عیسوی میں شروع ہو گیا تھا ان میں سے جن حضرات نے راجستھان کے مختلف علاقوں میں سکونت اختیار کرنے کے بعد فارسی زبان میں تصنیف و تالیف کو فروغ دیا انھوں نے اردو زبان کو سنوارنے اور نکھارنے میں مدد کی۔ ایسی صورت میں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ راجستھان میں فارسی زبان و ادب کی ترویج پر بھی ایک نظر ڈالی جائے۔

راجستھان میں فارسی بولنے والے سپاہیوں کی فوجی مہمات کا سلسلہ گیارہویں صدی عیسوی کے ابتدائی زمانے سے شروع ہو گیا تھا۔ اسی زمانے سے اس خطے میں ایسے افراد کا سراغ ملتا ہے جو سلاطین کی فوجی مہمات میں شامل رہے اور ان کی فتوحات کے بعد اسی خطے میں سکونت پذیر ہو گئے۔ ان میں وہ لوگ بھی شامل کیے جا سکتے ہیں جن کو فاتحین نے اپنے مفتوحہ اور مقبوضہ پرگنات، قصبات اور متعلقہ علاقوں کا عامل یا حاکم مامور کیا تھا۔ چنانچہ ۱۰۰۸ء میں سلطان محمود غزنوی نے اجمیر پر حملہ[3] کرنے کے بعد ۱۰۲۶ء میں پرگنہ "بیانہ" (بھرت پور) فتح کر لیا تھا اور اپنے سپہ سالار سید عبدالقادر کو بطور جاگیر عطا کر دیا تھا۔ اُن کے چھوٹے بھائی سید سکندر جعفری کے اخلاف پشت در پشت وہیں سکونت پذیر رہے۔[4] محمود غزنوی کے بعد ۱۱۹۲ء میں شہاب الدین غوری نے اجمیر کی فتح کے بعد[5] ۱۱۹۶ء میں "بیانہ" پر فتح حاصل کی اور اپنے سپہ سالار میران سید محمد غازی مشہدی کو عطا کر دیا۔[6] اور پھر یکے بعد دیگرے غلام خاندان (۱۲۰۶ء تا ۱۲۹۰ء) خلجی خاندان (۱۲۹۰ء تا ۱۳۲۰ء) تغلق خاندان (۱۳۲۰ء تا ۱۴۱۲ء) اور لودی خاندان (۱۴۵۱ء تا ۱۵۲۶ء) سے عہدِ مغلیہ تک اس خطے کے مختلف علاقوں پر سلاطین قابض ہوتے رہے اور ان کے

---

* فروزاں۔ سر سید نگر، علی گڑھ

عامل وہاں مامور کیے جاتے رہے۔[۸] اُن کے مزارات، مقابر، اُن کی تعمیر کردہ عمارتیں، باغات، تالاب اور دوسری یادگاریں اس حقیقت کی شاہد ہیں۔ جن کے در و دیوار پر کندہ تاریخی اشعار اس خطے میں فارسی شعر و ادب کی ترویج پر روشنی ڈالتے ہیں۔

راجستھان کی دیسی ریاستوں کے حکمرانوں اور مغل بادشاہوں کے مراسم و روابط نے اس خطے میں فارسی زبان و ادب کے فروغ کو اتنی تقویت پہنچائی کہ ریاستوں کے درباروں اور دفتروں میں بھی فارسی زبان استعمال کی جانے لگی[۸] اور فارسی داں منشی، محرر، اہلکار اور حکام دفتروں میں مامور کیے جانے لگے۔ بقول مرتب جائزہ زبان اردو ــــ "سرکاری خط و کتابت کے لیے فارسی الفاظ اور رسم الخط استعمال ہونے لگا تھا۔[۹] ریاست آمیر (جے پور) کے مہاراجہ کی جانب سے دربار شاہی میں وقائع نویس مامور کیے جانے لگے جو دربار کی خبریں فارسی زبان میں تحریر کر کے ارسال کرتے تھے جن کو "اخبار معلیٰ" کہا جاتا تھا۔ اس کا ریکارڈ سٹی پیلیس جے پور میں محفوظ ہے۔ شاہی فرامین اور احکامات فارسی زبان میں والیانِ ریاست کے نام ارسال کیے جاتے تھے اور اُن کی جانب سے شاہانِ وقت کی خدمت میں فارسی میں تحریر کردہ عرضداشت پیش کی جاتی تھیں۔ یہی نہیں خود مہاراجگان کے فرامین اور بعض احکامات فارسی زبان میں جاری کیے جاتے رہے۔ یہ سلسلہ اکبر اعظم کے زمانے سے شروع ہوا تھا اور بعض والیانِ ریاست کے ساتھ اس کی قرابت داری نے اس کو تقویت پہنچائی۔[۱۰] اگرچہ مغلوں اور راجپوتوں میں قرابتداری کے تعلقات چند ریاستوں تک ہی محدود رہے مگر دوسری ریاستوں کے حکمرانوں کے ساتھ مغلوں کے مراسم اور تعلقات اس نوعیت کے تھے کہ انھوں نے سلاطینِ وقت کی تابعداری، اطاعت گزاری اور فرمانبرداری میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور حسبِ حیثیت شاہی نوازشات، عنایات اور اعزازات سے نوازے گئے اور اعلیٰ خطابات کے ساتھ شاہی مناصب و مراتب پر مامور ہوئے۔[۱۱] اُن کو شاہی نشان اور نقارے دیے گئے۔ اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا گیا۔ بقول مولوی عبدالحق ــــ "مان سنگھ کے زمانے میں تو اعتبار و اقتدار کی انتہا نہ رہی۔ ہندوستان کے بڑے بڑے صوبوں میں مان سنگھ نے صوبے داری کے فرائض انجام دیے۔ کابل اور غزنی پر بادشاہ کی جانب سے فوج کشی کے لیے بھیجا گیا۔[۱۲]

اکبر اعظم کا دورِ حکومت راجستھان کی سیاسی، ادبی اور ثقافتی تاریخ کا ایک ایسا اہم اور قابلِ ذکر عہد تھا جب ایک طرف اکبر اعظم کی سیاسی حکمتِ عملی کے باعث راجستھان کی بیشتر ریاستوں کے حکمرانوں کے ساتھ اس کے نہایت خوشگوار مراسم و روابط قائم ہو گئے تھے اور حاکم و محکوم کے تعلقات سے قطع نظر قرابتداری نے ایک ایسا اتحاد اور ہم آہنگی کا ماحول بنا دیا تھا کہ میواڑ کو چھوڑ کر تقریباً سب ہی ریاستوں کے حکمرانوں کو دربار شاہی میں اُن کی حیثیت کے مطابق اعلیٰ و ادنیٰ مقامات حاصل تھے۔

دوسری جانب ادبی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو یہ کہنا غلط ہوگا کہ راجستھان تو کیا ہندوستان کی تاریخ میں بھی اس کی مثال نظر نہیں آتی۔ یہی وہ دور تھا جب ہندوستان کا سب سے پہلا غیر مسلم فارسی گو شاعر مرزا منوہر توسنی ریاست آمیر (جے پور) کے ماتحت پرگنہ سانبھر کے راجہ لُون کرن کے گھر پیدا ہوا۔[۱۳] راجہ لون کرن ریاست آمیر کے حکمراں کچھواہہ راجپوت خاندان کا فرد تھا۔ جہانگیر نے اپنی تزک میں اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ قوم کا کچھواہہ راجپوت تھا۔ اکبر کی اس پر بڑی عنایت تھی اس کو فارسی زبان بھی سکھائی تھی اور وہ فارسی میں شعر بھی کہتا تھا۔[۱۴]

ٹوڈرمل کو اکبر اعظم نے مرزا منوہر کے خطاب سے نوازا تھا[15] اور اس کے نام پر قصبہ منوہر پور[16] آباد کر کے اسے وہاں کا رئیس مامور کیا تھا۔[16] مرزا منوہر توسنی کو مصنف "تذکرہ گل رعنا" نے فارسی کا اولین غیر مسلم شاعر مانا ہے۔[17]

اکبر اعظم کا عہدِ حکومت آتے آتے راجستھان کے قصبہ ناگور میں شیخ مبارک ابن شیخ خضر یمنی[18] اور شیخ مبارک کے فرزند علامہ فیضی، علامی ابوالفضل، ابوالخیر اور ابوالبرکات جیسے جید عالم و فاضل اور شاعر پیدا ہو چکے تھے۔ شیخ مبارک ۹۱۸ھ مطابق ۱۵۱۲ء میں بمقام ناگور پیدا ہوا تھا۔ اس کو عربی اور فارسی زبانوں پر ید قدرت حاصل تھا۔ اس نے عربی کی کتاب "حیاۃ الحیوان" مصنفہ علامہ دُمیری کا فارسی زبان میں ترجمہ کیا تھا اور "منبع نفائس العیون" کے نام سے قرآن مجید کی تفسیر چار ضخیم جلدوں میں لکھی تھی۔ اس کی عالمانہ فضیلت اور تبحر علمی کی شہرت سن کر اکبر اعظم نے اس کو اپنے دربار سے وابستہ کر لیا تھا۔[19]

علامہ فیضی ابن شیخ مبارک بھی ناگور میں پیدا ہوا تھا۔ اس کا بچپن ناگور میں گذرا۔ وہیں اپنے والد سے تعلیم حاصل کی اور بہت چھوٹی عمر میں دربارِ اکبری سے وابستہ ہوا۔ شہزادوں کی تعلیم اس کے سپرد ہوئی۔ صرف بیس سال کی عمر میں وہ دربار اکبری میں پہنچا تھا اور تیس سال کی عمر میں اس کو اکبر اعظم نے "ملک الشعراء" کے خطاب سے نوازا تھا۔ عربی فارسی کا جید عالم تھا اور سنسکرت زبان سے واقف تھا۔ اس نے سنسکرت کی تصانیف رامائن اور مہابھارت کے علاوہ بھاسکر کی کتاب لیلاوتی کے فارسی میں ترجمے کیے تھے۔ "سواطع الالہام" کے نام سے فیضی نے قرآن مجید کی بے نقط تفسیر لکھی تھی۔[20] اس میں ایک بھی حرف نقطہ والا نہیں ہے۔ صباح الدین عبدالرحمٰن نے "بزمِ تیموریہ" میں فیضی کی تقریباً سو تصانیف بتائی ہیں۔[21] اس نے نظامی کی مثنویات خسرو شیریں، لیلیٰ مجنوں، ہفت پیکر اور سکندر نامہ کے جواب میں مثنوی شکوہ سلیمان، مثنوی نل دمن، مثنوی ہفت کشور اور اکبر نامہ کے علاوہ اخلاقیات پر ایک بے نقط کتاب "سواطع الکلام" کے نام سے بھی لکھی تھی۔ ملا عبدالقادر بدایونی جیسے عالم اور مورخ نے جو فیضی کے مذہبی عقائد اور نظریات کو پسند نہیں کرتا تھا اس کی عالمانہ فضیلت اور شاعرانہ قدرت کا اعتراف کیا ہے۔[22]

فیضی کا برادر خورد علامی ابوالفضل نے بھی اپنے والد شیخ مبارک سے تعلیم حاصل کی تھی۔ اس نے سورۂ فتح کی تفسیر لکھ کر اکبر کی خدمت میں پیش کی اور اکبر اس سے اتنا متاثر ہوا کہ اس نے ابوالفضل کو پنج ہزاری منصب کے ساتھ اپنا میر منشی مامور کیا اور وزارت عظمیٰ کے عہدۂ جلیلہ پر فائز کیا۔ آئین اکبری، اکبر نامہ، رقعات ابوالفضل، عیار دانش اور انجیل کا فارسی ترجمہ نیز کشکول ابوالفضل اور جامع اللغات وغیرہ اس کے تبحر علمی اور انشا پردازی کے اعلیٰ کارنامے ہیں۔[23] ابوالفضل کے تفصیلی حالات غلام الثقلین نے لکھے ہیں۔[24]

اسی زمانے میں عہدِ اکبری کا نامور مورخ ملا عبدالقادر بدایونی راجستھان کے قصبہ ٹوڈہ بھیم میں پیدا ہوا تھا جس کا ذکر خود اس نے اپنی تصنیف "منتخب التواریخ" میں کیا ہے۔

فارسی زبان و ادب کی ترویج سے قطع نظر اکبر اعظم کے زمانے (۱۵۵۵ء تا ۱۶۰۵ء) میں جب اردو زبان کی تعمیر و تشکیل کا سلسلہ اپنے عملی دور سے گزر رہا تھا تو اس کے اثرات راجستھان میں بھی پہنچنے لگے تھے جس کی بڑی وجوہات اکبر اعظم کی افواج میں راجپوت سپاہیوں کی شمولیت، محل شاہی میں راجپوت رانیوں کی موجودگی، راجپوت خاتون کے بطن سے ولی عہدِ سلطنت کا تولد، والیانِ ریاست کے ساتھ اکبر اعظم کے مراسم اور اکبر اعظم کی اس خطے میں

آمد و رفت کے علاوہ ہندوستانی موسیقی سے اکبر کا لگاؤ، اس کے دربار میں ہندی کے گویّوں کی موجودگی، ہندی علوم و فنون سے اکبر کی دلچسپی، سنسکرت کتابوں کے فارسی تراجم وغیرہ کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ ابوالفضل نے اس خطّے کی مارواڑی بولی کا ذکر ہندوستان کی مختلف بولیوں کے ساتھ آئینِ اکبری کی جلد دوم میں کیا ہے اور اُن بولیوں میں زبان دہلی، بنگالہ، گجرات اور تلنگانہ کو شامل کیا ہے اور ان میں بھی زبان دہلی کے لیے جا بجا زبان ہندی کہا ہے جس میں ایک طرف فارسی الفاظ اور مصطلحات شامل ہو رہے تھے اور دوسری جانب اُس زبان کے الفاظ اور مصطلحات کو فارسی بولنے والے قبول کرنے لگے تھے اور تحریر میں بھی اُن ہندی الفاظ کا استعمال ہونے لگا تھا۔[۲۵]

اسی زمانے میں فرقہ مہدویہ[۲۶] کے ایک گروپ کے سربراہ میاں مصطفٰے ابن عبدالرشید کو اکبرِ اعظم گجرات سے اپنے ہمراہ فتح پور لے آیا تھا۔ فتح پور سے ۹۸۴ھ مطابق ۱۵۷۶ء میں وہ بیانہ[۲۷] پہنچ کر سکونت پذیر ہوئے۔ میاں مصطفٰے کے صاحبزادے اور جانشین میاں عبداللہ متوفی ۱۰۰۴ھ (۱۵۹۵ء) بعہد راجہ مان سنگھ والیِ ریاست آمیر (جے پور) ۹۹۹ھ مطابق ۱۵۹۰ء میں بیانہ سے آمیر ریاست کے قصبہ کھنڈیلہ میں پہنچے تھے اور اس کے قریب اپنا دائرہ آباد کیا تھا۔[۲۸] دائرہ کے مہدیوں نے اپنے مذہبی عقائد و نظریات، اپنے فرقہ کے بزرگوں کی تعلیمات اور انبیائے کرام سے اپنے فرقہ کے پیشواؤں تک کی تاریخ پر مشتمل گجری، دکنی اور راجستھانی ملی جلی زبانوں پر مشتمل ایسے منظوم رسالے تصنیف کیے تھے جن کی زبان کو ابتدائی اردو کہنا غلط نہ ہوگا۔ اُن کی یہ تصانیف راجستھان میں اردو تصنیف و تالیف کے آغاز و ابتدا کی نشاندہی کرتی ہیں۔[۲۹] کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اکبرِ اعظم کے زمانے سے ہی راجستھان میں اردو بول چال کے تعمیری و تشکیلی آثار کا پتہ چلتا ہے۔

مغلوں اور راجپوتوں کے باہمی خوشگوار تعلقات، روابط، مراسم اور قرابتداری کا سلسلہ پشت در پشت کافی عرصہ تک قائم رہا اس کے زیرِ اثر ایک طرف راجستھان میں فارسی زبان و ادب کی ترویج کو فروغ حاصل ہوتا رہا اور دوسری جانب فارسی اور ہندی الفاظ کا باہمی لین دین اردو کی تعمیر و تشکیل کو تقویت پہنچاتا رہا۔ فارسی بولنے والے حضرات ہندی کے الفاظ اپناتے رہے اور ہندی اور مقامی راجستھانی بولیوں میں فارسی الفاظ شامل ہوتے رہے۔ شہنشاہ جہانگیر جو راجپوت ماں کے بطن سے پیدا ہوا تھا اسی کی آغوش اور ہندو خادموں اور ملازموں کی گود میں پرورش پائی تھی اس نے اپنی تزک میں جا بجا ہندی الفاظ استعمال کیے اور بول چال کی زبان کو "ہندی" کہا۔ اس کے عہد (۱۶۰۵ء تا ۱۶۲۷ء) کے دوران راجپوتانہ کی تمام ریاستوں کے حکمراں اس کے مطیع اور فرمانبردار تھے۔[۳۰]

اسی طرح شہنشاہ شاہجہاں نے بھی راجپوت ماں کا دودھ پیا تھا جو مارواڑ کی راجکماری تھی اور اس نے بھی راجپوت خادموں کی گود میں پرورش پائی تھی۔ اس کے مورخ عبدالحمید کا بیان ہے کہ وہ عام طور پر فارسی میں بات چیت کرتا تھا مگر فارسی سے ناواقف لوگوں کے ساتھ گفتگو میں ہندوستانی زبان استعمال کرتا تھا۔ گویا اس وقت تک نو تعمیر و تشکیل یا زیرِ تعمیر و تشکیل اردو زبان اس قابل بن چکی تھی کہ بادشاہِ وقت بھی اس کو استعمال کرنے لگا تھا اور چونکہ بادشاہ کا خونی رشتہ راجستھان سے بھی تھا اس لیے اس کی زبان کے اثرات کا اس خطّے میں ترویج پانا ایک فطری امر تھا۔[۳۱]

مغلوں اور راجپوتوں کے اسی ارتباط کا اثر تھا کہ جہانگیر اور شاہجہاں کے عہد کے والیِ آمیر مہاراجہ جے سنگھ

اول (۱۶۲۲ء تا ۱۶۸۸ء) نے سنسکرت کے علاوہ فارسی زبان بھی سیکھی تھی۔[۳۲]

اسی خاندان کے رئیس اعظم مہاراجہ سوائی جے سنگھ (دوم) (۱۷۰۰ء تا ۱۷۴۴ء) نے ۱۷۲۸ء میں شہر جے پور آباد کیا اور اسے اپنی ریاست (آمیر) کی نئی راجدھانی قرار دیا[۳۳] جس کی بنا پر ریاست آمیر کو ریاست جے پور کے نام سے منسوب کیا جانے لگا۔ مہاراجہ مذکور نے جے پور میں ایک رصد گاہ بھی تعمیر کرائی جو عام طور پر "جنتر منتر" کے نام سے مشہور ہے۔[۳۴] اس موقع پر فارسی زبان میں علم نجوم کی ایک کتاب "زیج محمد شاہی" کے نام بھی لکھوائی۔ اُس زمانے میں شہنشاہ اورنگزیب عالمگیر کے جانشین محمد شاہ کا دورِ حکومت شروع ہو چکا تھا لہٰذا اس کے نام کی نسبت سے کتاب کا نام "زیج محمد شاہی" رکھا اور اس کی خدمت میں کتاب پیش کی۔ اس کتاب کے تین باب ہیں ان میں بالترتیب معرفت سنین، معرفت طالع اور معرفت سیارات و ثوابت کا ذکر ہے۔

مہاراجہ جے سنگھ دوم کی ادب نوازی، علم پروری اور فنونِ لطیفہ سے اس کی دلچسپی کا اندازہ اس کے زمانے کے واقعات اور اس کے عہد کی تعمیرات سے کیا جا سکتا ہے۔ بقول منشی شیو نرائن سکسینہ:

'اٹھارویں صدی عیسوی میں ہندوستان میں طوائف الملوکی اور بدامنی پھیلی ہوئی تھی اور علم کا بازار سرد پڑ گیا تھا۔ مگر راجہ جے سنگھ کا دربار ایسا تھا جہاں ہر طرح کے پنڈت، عالم، ادیب اور صناعت اور امن سے رہتے تھے۔'[۳۵]

مہاراجہ جے سنگھ دوم کی علم دوستی کا ایک بڑا ثبوت اس کا "پوتھی خانہ" (کتب خانہ) ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ مہاراجہ مان سنگھ اول نے ۱۵۹۲ء میں آمیر کے محل میں قائم کیا تھا اور مہاراجہ جے سنگھ دوم نے جے پور کی آبادی کے بعد اس کے لیے باقاعدہ عمارت تعمیر کرائی اور راج دربار سے وابستہ شعراء کی تخلیقات کے مخطوطے محفوظ کرنے کے علاوہ مہاراجہ نے ۱۷۰۴ء میں ۶۷ کتابیں ۱۷۱۱ء میں ۲۰۴ کتابیں اور ۱۷۱۶ء میں ۳۳۶ کتابیں خریدی تھیں اور "پوتھی خانہ" کے قیام کے زمانے تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ ان میں فلسفہ، مذہب، سماجیات، ریاضی، نجوم، ادب اور تاریخ وغیرہ کی نادر و نایاب کتابیں ہیں ان میں سنسکرت کے علاوہ عہدِ اکبری کے ایسے فارسی مخطوطات بھی ہیں جو کتب خانہ شاہی کی زینت رہ چکے ہیں۔[۳۶] اس کتب خانہ کے نایاب مخطوطات میں زیج محمد شاہی کے علاوہ رامائن کا مصور فارسی ترجمہ از ملا عبدالقادر بدایونی (۱۵۸۹ء) مہابھارت کا مصور فارسی ترجمہ (۱۵۸۲ء) بعنوان رزم نامہ، فارسی ترجمہ سریمد بھگوت گیتا، شاہنامہ مصور وغیرہ بہت سے نایاب فارسی مخطوطات ہیں۔[۳۷]

والیانِ ریاست جے پور میں مہاراجہ پرتاپ سنگھ کا عہد (۱۷۷۸ء تا ۱۸۰۴ء)[۳۸] ادبی نقطۂ نظر سے خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ اگرچہ اُس وقت تک فارسی زبان و ادب کی عظمت اور مقبولیت کے باعث اس خطے میں اردو میں تصنیف و تالیف کا رواج صرف فرقہ مہدویہ کے مذہبی رسائل تک محدود نظر آتا ہے جن کا ذکر آئندہ صفحات میں کیا گیا ہے مگر مہاراجہ پرتاپ سنگھ نے "ریختہ"[۳۹] لکھ کر اردو کی ترویج کی راہیں ہموار کیں۔ مہاراجہ پرتاپ سنگھ بنیادی طور پر برج بھاشا کا شاعر تھا اور "برج ندھی" کے نام سے اسی زبان میں شعر کہتا تھا۔ اس کے برج بھاشا کے کلام کا مجموعہ "برج ندھی گرنتھاولی" کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔[۴۰] لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس وقت تک فارسی کے زیر اثر راجستھان کے تقریباً ہر خطے میں فارسی زبان ہی میں تصنیف و تالیف پر توجہ رہی چنانچہ ریاست جے پور

کے مہاراجہ پرتاپ سنگھ کے حکم سے ریاست جے پور کے قدیم دستاویزات اور تاریخی مواد کی مدد سے منشی کالی رام کایستھ اجمیری نے "نسب الانساب" کے نام سے ۱۷۹۴ء میں والیانِ جے پور کا نسب نامہ لکھا تھا جس کی تاریخی اہمیت اور اس میں شامل تاریخی مواد کے لحاظ سے اس کو راجستھان کی فارسی زبان میں تحریر سب سے پہلی تاریخ کہا جا سکتا ہے۔[141]

اسی زمانے میں حضرت مولانا ضیاء الدین فخری (متوفی ۱۷۹۷ء) جے پور میں آکر سکونت پذیر ہوئے تھے۔[142] آپ صاحب تصنیف عالم تھے۔[143] آپ کے بعد مولانا غلام محمد شاہ صاحب المعروف مسکین شاہ صاحبؒ بھی یہاں آکر سکونت پذیر ہوئے آپ بھی فارسی کے باکمال شاعر اور عالم و فاضل تھے۔[144] اگرچہ ریاست جے پور اور بالخصوص شہر جے پور میں انیسویں صدی کا آغاز ہوتے ہوتے اردو کی ادبی تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع ہوا تھا اور خاص طور پر ۱۸۵۷ء کے بعد تو اس کو ایسا فروغ حاصل ہوا کہ بقول مرتب جائزۂ زبان اردو "علمی و ادبی مشاغل کا اس قدر زور تھا کہ لوگ جے پور کو دوسرا دلی کہا کرتے تھے۔"[145] لیکن حقیقت یہ ہے کہ فارسی زبان کی عظمت اور مقبولیت کے باعث انیسویں صدی کے آخر تک فارسی تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رہا۔ اس زمانے میں فارسی کے علماء و فضلاء میں مولوی رشید الدین ناظر و منتظر، مولوی سلیم الدین تسلیم، مولانا سلطان الدین مبین اور مولوی کرامت علی اعجاز مفتی ریاست[146] کے علاوہ ریاست مذکور کے قصبہ جھنجھنوں میں خواجہ نجم الدین پروانہ[147] وغیرہ کے نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

ریاست جے پور کی طرح ریاست الور، بھرت پور، جودھ پور، ٹونک اور اجمیر وغیرہ میں بھی انیسویں صدی کے دوران فارسی تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رہا۔ علمائے الور کے بارے میں حکیم ظل الرحمٰن نے اپنی تصنیف حیات کرم حسین[148] میں کافی معلومات فراہم کی ہیں اُن میں بالخصوص قاضیان نجارہ میں قاضی سید عنایت اللہ متوفی ۱۱۲۵ھ/۱۷۱۳ء اور قاضی غلام محی الدین متوفی ۱۱۳۰ھ/۱۷۱۷ء کے زمانے سے انیسویں صدی کے اختتام تک وزیر علی شیدا اکبرآبادی (مصنف مراۃ الہند، مطبوعہ ۱۸۵۶ء) حکیم محمد عمر فصیح، شاہ محمد شعیب اور حکیم کرم حسین (جن کی پہلی تصنیف "تحفۂ جہاں" ۱۸۹۶ء میں طبع ہوئی تھی) وغیرہ مختلف علماء و فضلاء کا ذکر کیا ہے جنھوں نے اردو کے علاوہ فارسی میں بھی رسائل تصنیف کیے تھے۔

جغرافیائی اعتبار سے راجستھان کی ریاست الور کا علاقہ دہلی سے قریب ترین تھا۔ دہلی کے بہت سے علماء، فضلاء اور شعراء قیام ریاست کے زمانے سے بہت پہلے سے وہاں پہنچنے لگے تھے۔ ۱۷۷۵ء میں ریاست کے قیام کے بعد والیانِ ریاست کی ادب نوازی اور اربابِ علم و فن کی سرپرستی کے باعث بہت سے عالم فاضل وہاں پہنچ کر سکونت پذیر ہوئے۔ مرزا غالب کے بہت سے اعزاء، رفقاء اور تلامذہ ریاست مذکور سے وابستہ رہے اُن میں خواجہ امان مترجم بوستان خیال (حدائق الانظار) جیسے حضرات شامل تھے۔ الور کے صاحب تصنیف علماء میں مولوی نجف علی جھجھری مرتب (لغت ترکی و فارسی) "درمی کشا" مطبوعہ ۱۸۶۸ء، فرہنگ دساتیر مطبوعہ ۱۸۶۴ء توضیح المعانی، ریاض البیان وغیرہ اور مولانا نورالحسن کاندھلوی (سرسید کے استاد) وغیرہ بہت سے حضرات الور سے وابستہ رہے۔[149]

مرزا غالب کے والد مرزا عبداللہ بیگ مہاراجہ بختاور سنگھ (۱۷۹۱ء تا ۱۸۱۵ء) والی الور کی فوج میں ملازم تھے اور ایک جنگ میں لڑتے ہوئے بمقام راج گڑھ (ریاست الور) مارے گئے تھے۔ مرزا نے مہاراجہ شیودان سنگھ (۱۸۵۷ء تا ۱۸۷۲ء) کی شان میں لکھے ہوئے اپنے فارسی کے ایک قصیدے میں اس حقیقت کا حوالہ اس طرح دیا ہے ؎

زاں پس کہ گشت گوہر من درجہاں یتیم　　زاں پس کہ کشتہ شد پدر من بہ کارزار

کافی بود مشاہدہ شاہد ضرور نیست　　در خاک راج گڈھ پدرم را بود مزار

غرض انیسویں صدی کے اختتام تک ریاست الور میں فارسی کا رواج رہا۔ اسی طرح ریاست بھرت پور میں بھی فارسی تصنیف و تالیف کا سلسلہ عرصہ دراز تک جاری رہا۔ جس طرح ریاست الور کا علاقہ دہلی سے قریب تھا اسی طرح ریاست بھرت پور کی سرحد آگرہ سے ملتی ہے وہاں اکبر اعظم کے زمانے سے ہی فارسی کی ترویج کا پتہ چلتا ہے۔ بھرت پور میں اٹھارویں صدی میں بعہد مہاراجہ رنجیت سنگھ (۱۷۸۱ء تا ۱۸۰۵ء) فارسی زبان میں "تاریخ مرہٹہ لکھی گئی[۵۰]۔ اسی زمانے میں منشی دھونکل سنگھ نے وقائع دھونکل سنگھ جنگ نامہ بھرت پور اور تاریخ بھرت پور وغیرہ کئی کتابیں فارسی زبان میں لکھیں[۵۱]۔ یہ سلسلہ انیسویں صدی تک جاری رہا چنانچہ مہاراجہ بلونت سنگھ کے عہد حکومت (۱۸۲۵ء تا ۱۸۵۳ء) کے دوران بھوانی شنکر مفتوں، کنہیا لال مشتاق، موتی لال عاجز[۵۲]، منشی الطاف علی، میر صفدر علی اور بالخصوص جانی بہاری لال راتمی وغیرہ بہت سے حضرات ریاست سے وابستہ تھے جنھوں نے بھرت پور میں اپنی تصانیف و تالیفات کے ذریعہ فارسی شعر و ادب کو فروغ دیا تھا۔ ۱۸۴۱ء میں منشی دلپت رائے نے لطائف و ظرائف اور نصیحت آمیز فقروں پر مشتمل ایک کتاب "مدحت المقال" کے نام سے فارسی زبان میں مرتب کی تھی[۵۳]۔ اسی طرح منشی شنکر دیال نادر نے ۱۸۶۲ء میں مہاراجہ بلونت سنگھ والی بھرت پور کے جشن تخت نشینی کے واقعات "نصرت و ظفر بھرت پور" کے نام سے فارسی زبان میں مرتب کیے تھے۔

منشی جانی بہاری لال راتمی بھرت پور کا نامور ادیب، شاعر اور عالم و فاضل تھا۔ اس نے فارسی اور انگریزی علم قواعد سے متعلق "تصریف زبان فارسی و انگریزی" کے نام سے علم قواعد کی ایک کتاب لکھی تھی جو مطبع احمدی آگرہ میں ۱۸۵۹ء میں چھپی تھی۔ اس نے فارسی کی مشہور و معروف تصانیف انوار سہیلی، گلستاں اور بوستاں کے منظوم اردو ترجمے کیے جو شائع ہو چکے ہیں اور دوسری کئی کتابیں لکھیں[۵۴]۔

راجستھان میں فارسی زبان و ادب کی ترویج و ارتقاء کے سلسلہ میں ریاست جودھ پور (مارواڑ) کو بڑی اہمیت حاصل رہی ہے۔ مارواڑ کے قصبہ ناگور میں قاضی ظہیر الدین خلف قاضی حمید الدین و مصنف (طوالع الشموس) کی فارسی تصنیف "روضۃ الصوفیہ" کو مارواڑ کی اولین فارسی تصنیف کہا جاتا ہے[۵۵]۔ ناگور میں سلطان التارکین صوفی حمید الدین ناگوری مرید و خلیفہ خواجہ معین الدین چشتی[۲] متوفی ۶۷۳ھ مطابق ۱۲۷۴ء کا نام فارسی کے زبردست عالم و فاضل اور شاعر کی حیثیت سے بھی سر فہرست نظر آتا ہے[۵۶]۔ آپ کے اخلاف میں بھی صاحب تصنیف عالم و فاضل پیدا ہوتے رہے اور آپ کے سلسلہ میں بھی علماء و فضلاء کے نام شامل ہیں[۵۷]۔ صوفی صاحب کی اولاد میں خواجہ حسین ناگوری اور خواجہ نجم الدین پروانہ جیسے علماء و فضلاء پیدا ہوئے جن کا ذکر پچھلے صفحات میں کیا جا چکا ہے۔ اسی طرح قصبہ

ناگور میں شیخ مبارک ابن شیخ خضر یمنی اور شیخ مبارک کے بیٹے ابوالفیض فیضی، ابوالفضل، ابوالخیر اور ابوالبرکات جیسے علما، فضلا، اور شعرا پیدا ہوئے۔ پچھلے صفحات میں ان کا بھی ذکر کیا جا چکا ہے۔

ریاست جودھ پور (مارواڑ) میں ہی منشی مادھورام کایستھ (۱۶۸۱ء تا ۱۷۷۱ء) جیسا فارسی کا انشا پرداز پیدا ہوا جو شہزادہ جہاندار شاہ اور نواب کو کلتاش کے درباروں سے وابستہ رہا۔ اس کی تصنیف "انشائے مادھورام" فارسی انشا کی ایک مستند کتاب ہے جو مختلف یونیورسٹیوں کے نصابات میں شامل رہی ہے۔[۵۸]

اسی زمانے میں ریاست جودھ پور کے قصبہ "ڈیڈوانہ" میں اکرم فیض عثمانی نے فارسی زبان میں متعدد کتابیں تصنیف کیں ان میں آپ کی ادبی اور تاریخی مثنویات بعنوان اعجازِ فیض، آیاتِ فیض، ارشاداتِ فیض، رازِ فیض، قصۂ دولت اور قصۂ فیروز وغیرہ بھی شامل ہیں۔ آپ کی مثنویوں کا مجموعہ بعنوان ریاضِ فیض (۱۹۰۱ء) مرتبہ قاضی محمد عبدالغفار، مطبع آگرہ، اخبار آگرہ میں (۱۹۰۱ء) شائع ہوا تھا۔

راجستھان کے دوسرے خطوں کی طرح مارواڑ (ریاست جودھ پور) میں بھی انیسویں صدی کے اختتام تک فارسی تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رہا۔

راجستھان کی واحد مسلم ریاست ٹونک کا قیام انیسویں صدی میں نواب امیرالدولہ محمد امیر خاں بہادر اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے درمیان سیاسی عہد و پیمان کے بعد ۱۶ر دسمبر ۱۸۱۷ء کو عمل میں آیا تھا۔[۵۹] مگر اس سے قبل ریاست مذکور کے پرگنہ سرونج پر امیر خاں بہادر کا عاملانہ قبضہ ۱۷۹۸ء میں ہو چکا تھا۔[۶۰] اسی زمانے سے اربابِ علم و فضل کی نواب امیرالدولہ بہادر سے وابستگی رہی۔[۶۱] قیامِ ریاست کے بعد فارسی زبان سرکاری زبان قرار پائی۔ فارسی کے علما، فضلا، بلاتفریق مذہب و ملت امورِ سلطنت سے بھی وابستہ ہوئے اور والیٔ ریاست کی ادب نوازی اور علم دوستی کے باعث مختلف مقامات سے آکر ٹونک میں سکونت پذیر ہوئے۔ بقول مولانا عمران:

"دس بیس سال کی مدت میں ریاست علم و فضل، درس و تدریس اور فضل و کمال کا مرکز بن گئی۔"[۶۲]

نواب امیرالدولہ کے عہد میں منشی بساون لال شاداںؔ نے ریاست ٹونک کی تاریخ ۱۲۴۱ھ مطابق ۱۸۲۵ء میں فارسی زبان میں لکھی جس میں نواب امیرالدولہ کے عہد کے ۱۸۲۵ء تک کے حالات درج ہیں۔ امیر نامہ کو پایندہ خاں نکہتؔ نے فارسی زبان میں منظوم کیا تھا۔

امیرالدولہ کے عہد میں فقیر محمد گویاؔ[۶۳] حکیم سید انور علی رامپوری، مولانا خلیل الرحمٰن رامپوری، مولوی سعیداللہ خطیب، مفتی محمد وغیرہ علما و فضلا کے علاوہ بساون لال شاداںؔ، رائے داتارام، رائے نرنجن لال وغیرہ بہت سے فارسی کے منشی اور محرر ٹونک میں موجود تھے۔

نواب امیرالدولہ کے جانشین نواب وزیرالدولہ کے عہد (۱۸۳۴ء تا ۱۸۶۴ء) میں اربابِ علم و ادب اور اہلِ فضل و کمال کے باعث ٹونک علم و فضل کا گہوارہ بن گیا۔ اس زمانے میں حکیم حیدر علی رامپوری، مولوی عبدالمجید، مولوی نجف علی جھجھری، مولوی احمد علی بہاری، عبدالرزاق کلامی، احمد حسن فرکانی جیسے علما و فضلا ٹونک میں موجود تھے۔ اس زمانے میں فارسی میں بہت سی کتابیں تصنیف و تالیف اور ترجمہ کی گئیں۔ نواب وزیرالدولہ نے ۱۸۵۷ء میں تصنیف و تالیف کا ایک محکمہ قائم کر دیا تھا جہاں اربابِ علم و ادب کتابوں کی تصنیف و تالیف اور ترجمہ نگاری پر مامور تھے۔ تاریخ

احمدیہ، مخزن احمدی، وقائع احمدی وغیرہ بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔ علم قرأت پر "وسیلۃ القاری"، "معلم القاری" وغیرہ رسالے مرتب کیے گئے۔

وزیرالدولہ کے جانشین نواب محمد علی خاں کے مختصر عہدِ حکومت (۱۸۶۵ء تا ۱۸۶۷ء) کے دوران فارسی کی جگہ اردو سرکاری زبان بن گئی تھی مگر فارسی میں تصنیف و تالیف کا سلسلہ بدستور جاری رہا۔[۹۵]

نواب محمد علی خاں کے عہد کے مشاہیر علماء و فضلاء میں دیوان شمس الدین خاں (مصنف تاریخ ہفت دہ سالہ امیر و بست سالہ وزیر) (فارسی)، سید احمد علی سیماب (مصنف محامد علیہ فارسی) حکیم سید سعید احمد اسعد (مترجم امیر نامہ) مولوی سید محمد علی عرف نوشہ میاں (مصنف تحریک جہاد سید احمد شہید، سرور المحزون (شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی تصنیف کی فارسی نظم) مولوی نورالحق (شریک مصنف فتوح الاسلام) مولوی عبدالکریم (شریک مصنف فتوح الاسلام) مولوی امام الدین، مولوی سلطان محمد خاں گرامی، حکیم عبدالعلی، منشی نتھن لال بہجت وغیرہ بہت سے علماء و فضلاء موجود تھے۔

۱۸۶۷ء میں نواب محمد علی خاں کے صاحبزدے نواب ابراہیم علی خاں خلیل نابالغی کی عمر میں تخت نشین ہوئے۔ ان کا دورِ حکومت ۱۹۳۰ء تک جاری رہا۔ ان کے ۶۳ سال کے طویل عہد میں بھی اردو کے ساتھ ساتھ فارسی تصنیف و تالیف کا سلسلہ بدستور جاری رہا۔ اس دور میں مولوی محمود حسن خاں (مصنف معجم المصنفین) مولوی حیدر حسن خاں، شمس العلماء مولانا عبیداللہ ٹونکی، مولانا حکیم سید برکات احمد، مولانا روحی، مولانا اصغر علی آبرو[۹۶] (مصنف حدیقہ راجستھان) اور بہت سے دوسرے علماء و فضلاء کے علاوہ نواب سلیمان خاں اسد لکھنوی، بسمل خیرآبادی، مضطر خیرآبادی، انور دہلوی، ظہیر دہلوی وغیرہ نامور شعراء دربار سے وابستہ رہے۔

غرض انیسویں صدی میں ٹونک میں فارسی زبان و ادب کی ترویج و اشاعت کا سلسلہ جاری رہا اس کے علاوہ راجستھان کی دوسری ریاستوں بالخصوص بیکانیر، کوٹہ، بوندی، جھالاواڑ، اودے پور، سروہی، قرولی، دھولپور اور کشن گڑھ وغیرہ میں بھی فارسی کے اثرات نظر آتے ہیں۔ ان ریاستوں میں فارسی تصنیف و تالیف کے واضح ثبوت تو نہیں ملتے مگر فارسی داں حضرات وہاں بھی رہے اور کسی حد تک درباروں سے فارسی کا تعلق رہا۔

راجپوتانہ کی ریاستوں سے قطع نظر اس خطے میں قائم اجمیر کمشنری کے صدر مقام شہر اجمیر کی ایک انفرادی حیثیت رہی ہے۔ جیسا کہ ابتدائی صفحات میں تحریر کیا جا چکا ہے وہاں ۵۹۲ھ/۱۱۹۲ء میں خواجہ معین الدین چشتیؒ کی تشریف آوری کے زمانے سے ہی فارسی اثرات پہنچ چکے تھے۔ آپؒ نے اپنے پیرومرشد حضرت عثمان ہارونیؒ کے ملفوظات کو "انیس الارواح" کے نام سے مرتب کیا تھا۔ آپ کی فارسی شعرگوئی پر بحث کی جا چکی ہے۔ اجمیر میں فارسی داں حضرات برابر آتے جاتے رہے۔ انیسویں صدی میں فخر الشعراء نظام الدین ممنونؔ[۹۷] کی تشریف آوری کے بعد وہاں شعر و ادب کو فروغ حاصل ہوا۔ مولانا معینی اجمیری کا نام اس دور کے علماء میں خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔

راجستھان میں انیسویں صدی تک فارسی زبان و ادب کی ترویج کو ریاستوں کے درباروں اور دفتروں میں اس کے استعمال اور والیانِ سلطنت کی ادب نوازی نے بھی تقویت پہنچائی اور صوفیائے کرام اربابِ علم و فضل اور شعراء نے بھی اپنی شعری تخلیقات اور نثری تصانیف و تالیفات سے بھی اس کو فروغ دیا۔ اسی سلسلے میں اس خطے میں

مختلف موضوعات کی فارسی تصانیف کے تراجم کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ فارسی تصانیف کے تراجم کا یہ سلسلہ اٹھارویں صدی عیسوی کے تقریباً پہلے ربع میں ہی شروع ہو چکا تھا جب فرقۂ مہدویہ کے ایک بزرگ عبدالمجید نے ۱۱۴۱/ ۱۷۲۸ء میں میاں عبداللہ فرزند و جانشین میاں مصطفیٰ کی تصنیف فارسی مثنوی "بحر النکات" کا منظوم ترجمہ مثنوی "فیضِ عام" کے نام سے ۱۱۴۱ھ مطابق ۱۷۲۸ء میں کیا تھا۔[۶۸]

میاں عبداللہ نے دائرہ میں مثنوی "بحر النکات" فارسی میں لکھی تھی اور اس میں میاں مصطفیٰ کے حالات بیان کیے تھے۔ اس کے ترجمہ کی وجہ پر روشنی ڈالتے ہوئے عبدالمجید نے لکھا ہے کہ میاں مصطفیٰ کی زندگی کے حالات فارسی زبان میں تحریر کیے گئے تھے مگر اَن پڑھ لوگ اس زبان سے ناواقف تھے اس لیے اس کا ترجمہ آسان دکنی میں کیا گیا ہے اور "فیضِ عام" اس کا نام رکھا ہے۔[۶۹] فیضِ عام کی جس زبان کو دکنی کہا گیا ہے وہ دراصل اردو کی وہ ابتدائی شکل تھی جس میں دکنی اور گجری زبانوں کا اشتراک تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ دائرہ کے مہدوی ہم مذہبی کی بنا پر دکنی بھائیوں سے تعلقات رکھتے تھے جو اصلاً گجرات کے رہنے والے تھے اور دائرہ میں آتے رہتے تھے۔

بہر حال راجستھان میں فارسی تصنیف کے ابتدائی دور کی اردو میں اس ترجمہ کو نقشِ اول کہا جا سکتا ہے۔ دائرہ کے مہدویوں نے ایسی ہی زبان میں اور بھی چند تراجم کیے اور پھر اس خطہ میں اردو کی ترویج کے ساتھ تراجم کا سلسلہ شروع ہوا اور مختلف خطوں میں متفرق موضوعات کی فارسی تصانیف کے تراجم کیے گئے۔ "راجستھان میں مختلف زبانوں کی تصانیف کے اردو تراجم" کے عنوان سے ڈاکٹر عزیز اللہ شیرانی نے اپنا پی۔ ایچ۔ ڈی کا مقالہ مرتب کیا تھا اس کے باب چہارم میں فارسی تصانیف کے اردو تراجم کا ذکر کیا ہے۔[۷۰]

راجستھان میں فارسی کی ترویج نے اس خطے میں اردو زبان و ادب کے آغاز و ارتقا کی راہیں ہموار کیں۔ اسی کے ساتھ یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ فارسی کی اس ترویج کو مغلوں اور راجپوتوں کے ارتباط نے تقویت پہنچائی اور اسی کے ساتھ ساتھ تہذیب و ثقافت کو بھی متأثر کیا۔ آدابِ محفل، رسم و رواج، رہن سہن، لباس پوشاک، زیورات وغیرہ ہی نہیں فنونِ لطیفہ کو بھی فروغ حاصل ہوا۔ اس سلسلہ میں موسیقی، مصوری، نقاشی، باغبانی اور آرائشی فنون کی مثالیں ہمارے پیشِ نظر ہیں۔ مغلوں اور راجپوتوں کے ارتباط نے ایک مشترک فنِ تعمیر کو جنم دیا جس کی مثالیں والیانِ ریاست کے محلات، عمارات اور باغات کی صورت میں موجود ہیں۔

راجستھان میں فارسی کی ترویج نے اپنے لسانی اثرات کی ایسی مستحکم بنیادیں قائم کیں کہ فارسی کے بے شمار الفاظ عام بول چال میں استعمال کیے جانے لگے۔ حتیٰ کہ مقامی بولیوں میں بھی اس طرح گھل مل گئے کہ ان کے اشتراک نے نئے نئے الفاظ اور محاورات بنا دیے مثلاً جلوخانہ سے جلیب چوک، کماندار سے کمیدان، سرایردہ سے شربتہ وغیرہ بے شمار الفاظ بن گئے۔ بہت سے الفاظ بدلی ہوئی شکل میں رائج ہو گئے اور بہت سے الفاظ کا تلفظ بدل گیا۔ مثلاً کاغذ سے کاگد، تخت سے تکھت وغیرہ مگر یہ صورت اَن پڑھ عوام کی بول چال میں نظر آتی ہے اور وہ بھی دیہات میں۔ شہروں میں بالخصوص مہذب اور تعلیم یافتہ طبقہ کے مقامی لوگوں میں صحیح الفاظ اور صحیح تلفظ کا استعمال اب بھی نظر آتا ہے۔ آج بھی دفتروں اور عدالتوں میں فارسی الفاظ مستعمل ہیں اور قدیم عمارات اور ان کے مختلف حصوں کے فارسی نام آج بھی رائج ہیں۔

غرض راجستھان میں اردو سے پہلے فارسی کے رواج نے مقامی بولی کو متاثر کیا اور ادبی اعتبار سے یہاں فارسی تصنیف و تالیف کا سلسلہ انیسویں صدی کے آخر تک جاری رہا جبکہ اردو بول چال کا رواج بہت پہلے ہوچکا تھا اور اٹھارویں صدی کے وسط میں دائرہ کے مہدیوں نے قدیم اردو زبان (جس میں دکنی اور گجری زبانوں کے گہرے اثرات شامل تھے) میں تصنیف و تالیف کا سلسلہ بھی شروع کردیا تھا[۱۱] اور انیسویں صدی کے ابتدائی حصے میں اردو کی ادبی تصنیف و تالیف کا آغاز بھی ہوگیا تھا۔ مگر فارسی کی عظمت اور مقبولیت عرصہ تک قائم رہی۔

"دائرہ" کے فرقہ مہدویہ کے بزرگوں کی تصنیف کردہ (منظوم) مذہبی کتب و رسائل کے علاوہ راجستھان میں اٹھارویں صدی ختم ہونے تک اردو کی دوسری تصانیف کا سراغ نہیں ملتا۔ انیسویں صدی کے آغاز میں مہاراجہ پرتاپ سنگھ والیٔ جے پور (۱۷۷۸ء تا ۱۸۰۳ء) کے "ریختے" ہمارے سامنے آتے ہیں جن کا ذکر پچھلے صفحات میں کیا جاچکا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ادبی نقطۂ نظر سے راجستھان میں انیسویں صدی شروع ہونے کے بعد اردو نظم و نثر میں تصنیف و تالیف کا آغاز ہوا۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے "قصۂ رنگین گفتار"[۱۲] مصنفہ عظمت اللہ نیاز کا نام ہمارے سامنے آتا ہے۔ اس کے دیباچہ اور تتمہ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ مصنف تلاش معاش میں دہلی سے جے پور پہنچا تھا اور بقول خود اس کے "جے پور میں وارد ہوکر آرام ملازمت حکیم صاحب فیامن زماں حاتم دوراں حکیم شویر دسیلو پرتگیز خاں[۱۳] زاد اقبالہٗ کا پایا" اور حکیم صاحب کے فرزند "زاسپار دسیلو عرف اچھے صاحب" کو پڑھانے کا موقع ملا۔ جے پور ہی میں عظمت اللہ نیاز نے "قصۂ رنگین گفتار" ۱۲۲۶ھ مطابق ۱۸۱۱ء میں تصنیف کیا تھا۔

اسی زمانے میں مرزا اکبر علی بیگ گل تلمیذ میر تقی میر بھی جے پور پہنچ چکے تھے جن کو ڈاکٹر ابو الفیض عثمانی نے راجستھان کا اولین صاحب دیوان شاعر مانا ہے۔

نیاز اور گل کے زمانے سے راجستھان میں ادبی تصنیف و تالیف کا باقاعدہ سلسلہ شروع ہوگیا۔

حواشی

۱۔ ہندوستان کے قدیم ترین صوبوں میں "راجپوتانہ" ہمیشہ اپنی تاریخی عظمت اور انفرادی حیثیت کا حامل رہا ہے۔ یہ صوبہ تشکیل راجستھان سے قبل مختلف چھوٹی بڑی دیسی ریاستوں اور اُن کے ماتحت ٹھکانوں اور جاگیروں پر مشتمل تھا۔ ان کے علاوہ صوبے کے وسط میں برٹش گورنمنٹ کی اجمیر کمشنری کا علاقہ بھی تھا۔ راجپوتانے کی بیشتر ریاستیں صدیوں پرانی تھیں۔ کچھ ریاستیں عہدِ مغلیہ میں قائم ہوئی تھیں اور چند ریاستوں کا قیام انگریزی حکومت کے دوران عمل میں آیا تھا۔ خود مختار کہلائی جانے والی دیسی ریاستوں کے حکمران عرصۂ دراز تک سلاطین مغلیہ کے مطیع رہے اور اس کے بعد سیاسی عہد و پیمان کے ساتھ انگریزی اقتدار کے سامنے انھوں نے اپنا سرِ تسلیم خم کردیا۔

ہندوستان کی آزادی کے بعد ۱۸ رمارچ ۱۹۴۸ء کو موجودہ راجستھان کی تشکیل کا عمل شروع ہوا اور جنوری ۱۹۵۰ء تک تمام دیسی ریاستیں یکے بعد دیگرے اُس میں مُدغم ہوگئیں۔ نومبر ۱۹۵۶ء میں اجمیر کمشنری اور ماؤنٹ آبو

کا علاقہ بھی شامل ہونے کے بعد راجستھان کی موجودہ تشکیل عمل میں آئی جو بتیس اضلاع پر مشتمل ہے اور شہر جے پور اس کا صدر مقام ہے (راجستھان ایر بک (انگریزی) بابت ۶۲ــ ۱۹۶۱ء مرتب طلاپ چند ڈنڈیا۔ مطبوعہ ۱۹۶۲ء، ص ۱۷)

راجستھان کی دیسی ریاستوں میں ریاست جے پور اور الور جغرافیائی اعتبار سے دہلی سے قریب اور ریاست بھرت پور کی سرحدیں صوبہ آگرہ سے ملحق تھیں۔ اس کی وجہ سے ان ریاستوں میں اردو کی ترویج کا سلسلہ نسبتاً کچھ پہلے شروع ہو گیا تھا جبکہ دوسری ریاستوں میں ٹونک کے علاوہ تقریباً سب ہی جگہ ۱۸۵۷ء کے بعد اردو کی ترویج و اشاعت کو فروغ حاصل ہوا۔

۲۔ اب تک کی تحقیق کے مطابق راجستھان کی اولین نثری تصنیف "قصۂ رنگین گفتار" ہے۔ یہ کتاب عظمت اللہ نیاز نے ۱۲۲۶ھ مطابق ۱۸۱۱ء میں بمقام جے پور تصنیف کی تھی۔ اسی طرح نیاز کے ہم عصر مرزا اکبر علی بیگ گل ونگار تلمیذ میر تقی میر (متوفی ۱۲۶۶ھ م ۱۸۴۹ء بمقام جے پور) کو راجستھان کا اولین صاحبِ دیوان شاعر تسلیم کیا جاتا ہے۔

(بحوالہ "راجستھان میں اردو زبان و ادب ـ ۱۸۵۷ء تک" مصنفہ ڈاکٹر ابو الفیض عثمانی۔ مطبوعہ ثمر آفسیٹ پریس۔ دہلی ۱۹۹۲ء ص ۵۴ و ۵۷)

۳۔ تاریخ اجمیر مصنفہ مہاراج کشن بہادر مطبوعہ ۱۸۷۶ء ص ۱۲۰

۴۔ تاریخ اہلِ سادات بھرت پور مصنفہ ظہیر الحسن رضوی۔ مطبوعہ کراچی ص ۲۴

فتح بیانہ کے بعد سلطان محمود غزنوی کے بھتیجے سالار غازی شہید الور پہنچے جہاں ۱۰۳۲ء میں وہ شہید ہوئے تھے (بحوالہ حیات کرم حسین۔ مصنفہ حکیم ظل الرحمٰن۔ مطبوعہ کلر پرنٹرس علی گڑھ ۱۹۸۳ء ص ۲۵)

۵۔ بحوالہ تاریخ اجمیر مذکورہ بالا ۳؎

۶۔ بحوالہ تاریخ اہل سادات بھرت پور۔ مذکورہ بالا ۴؎

غالباً میران سید محمد غازی مشہدی کے بھائی میران خنگ سوار مشہدی تھے جن کا مزار اجمیر کے قلعہ تاراگڑھ میں ہے۔

۷۔ تاریخ شاہد ہے کہ سلطان شہاب الدین غوری کے بعد قطب الدین ایبک نے اجمیر پر فتح یابی کے بعد وہاں کے مستحق حکمراں کو ہی عنایت کر دیا تھا۔ اس کے بعد شمس الدین نے اجمیر، ناگور، منڈور اور رنتھمبور فتح کیا۔ التمش کی ناگور پر فتح کے سلسلہ میں یہ امر بھی قابلِ ذکر ہے کہ اس نے ۱۲۱۳ء میں ناگور میں اپنی ٹکسال قائم کی اور وہاں اپنے سکے ڈھلوائے۔ ۱۲۲۵ء میں اس نے رنتھمبور فتح کیا اور پھر قلعہ منڈور پر قابض ہوا۔ التمش کے زمانے میں ایرانی شہزادہ شمس الدین دندانی پرگنہ ناگور کا جاگیردار مامور ہوا تھا۔ اس نے ناگور میں شمسی مسجد اور شمسی تالاب تعمیر کرایا تھا۔ شمسی تالاب کے قریب اس کا مقبرہ بھی ہے (ناگور کی تاریخی اہمیت اور اس پر مسلمان سلاطین کی حکومت کی تفصیلات احسان الحق فاروقی نے اپنی تصنیف "سلطان التارکین" سوانح سلطان التارکین صوفی حمید الدین ناگوری مطبوعہ مشہور آفسیٹ پرنٹنگ پریس کراچی ۱۹۶۳ء میں تحریر کی ہیں۔ ص ۴۱ تا ۸۳)

غلام خاندان کے آخری حکمراں غیاث الدین بلبن (۱۲۶۶ تا ۱۲۸۶ء) کے عہد میں مارواڑ اور میواڑ اس کے مطیع رہے۔ علاءالدین خلجی نے قلعہ رنتھمبور اور قلعہ چتوڑ فتح کیا (بحوالہ نیو ہسٹری آف انڈیا مرتبہ ایشوری پرشاد (اردو ایڈیشن، مطبوعہ انڈین پریس الہ آباد ۱۹۴۰ء میں یہ تفصیلات موجود ہیں)

راجستھان میں سلاطین دہلی کی فتوحات اور بالخصوص سلاطین مغلیہ کے ساتھ والیانِ ریاست کے مراسم و روابط کی تفصیلات راجستھان کی حسب ذیل تاریخوں میں وضاحت کے ساتھ درج ہیں:

(۱) وقائع راجپوتانہ مصنفہ منشی جوالا سہائے ماتھر (تین حصے) مطبوعہ مطبع مفید عام آگرہ ۱۸۷۸ء و ۱۸۸۰ء

(۲) وقائع راجستھان مصنفہ مولانا نجم الغنی مطبوعہ ہمدم پریس دہلی ۱۹۲۷ء (جلد اول و دوم)

۸۔ حکومت راجستھان کے آرکائز ڈپارٹمنٹ بیکانیر میں ریاستوں کے فارسی دستاویزات محفوظ ہیں۔

۹۔ "جائزہ زبان اردو" مرتبہ مولوی عبدالحق ناشر انجمن ترقی اردو (ہند) دہلی مطبوعہ ۱۹۴۰ء ص ۱۱

۱۰۔ اکبر اعظم نے مہاراجہ بھارامل والیٔ آمیر کی دختر جیا رانی المعروف "جودھا بائی" سے شادی کرکے اس کو "عارف النساء" کے خطاب سے نوازا تھا (وقائع راجستھان مصنفہ مولوی نجم الغنی مطبوعہ ۱۹۲۷ (جلد اول ص ۲۸۶) اسی کے بطن سے شہزادہ سلیم پیدا ہوا تھا جو اکبر اعظم کے بعد جہانگیر کے لقب کے ساتھ تخت شاہی پر بیٹھا۔ اسی طرح اکبر اعظم نے مارواڑ کے راجہ مالدیو کی لڑکی سے شادی کرکے "راحت جان" کے خطاب سے نوازا تھا۔ (وقائع راجپوتانہ مصنفہ جوالا سہائے ماتھر مطبوعہ مفید عام پریس آگرہ ۱۸۷۸ء (جلد دوم ص ۵۸) ان کے علاوہ اکبر نے بیکانیر کی راجکماری سے بھی شادی کرکے قرابتداری کا تعلق قائم کیا تھا۔ مغلوں اور راجپوتوں میں قرابتداری کا یہ سلسلہ عرصۂ دراز تک جاری رہا۔ اکبر کے بعد جہانگیر نے راجہ مان سنگھ والیٔ آمیر کی بہن سے شادی کی تھی اور اس کو "شاہ بیگم" کا خطاب دیا تھا۔ اسی کے بطن سے شہزادہ خسرو پیدا ہوا تھا (اردو ترجمہ تزک جہانگیری مترجم احمد علی سیماب مطبوعہ ۱۲۹۰ھ ص ۴۷) جہانگیر نے دوسری شادی مہاراجہ اودے سنگھ والیٔ جودھپور کی دختر سے کی تھی اور اس کو "حیات النساء بیگم" کا خطاب دیا تھا۔ شہزادہ خرم یعنی شاہجہاں اسی کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔ (وقائع راجستھان جلد دوم ص ۱۹)۔ مغلوں اور راجپوتوں میں قرابتداری کا یہ سلسلہ فرخ سیر تک جاری رہا۔

۱۱۔ والیانِ ریاست کو پنج ہزاری اور ہفت ہزاری تک کے اعلیٰ مناصب سے نوازا گیا۔ والیانِ آمیر میں مہاراجہ مان سنگھ کو اکبر اعظم نے، مہاراجہ بھاؤ سنگھ کو جہانگیر نے اور مہاراجہ جے سنگھ اول کو شاہجہاں نے "مرزا راجہ" کا خطاب عطا کیا اور مہاراجہ جے سنگھ دوم کو فرخ سیر نے "راجہ ادھیراج" کے خطاب سے نوازا۔ اسی طرح جودھپور کے مہاراجہ ابھے سنگھ کو محمد شاہ نے "راجہ راجیشر" کا خطاب دیا تھا۔ ان کے علاوہ دوسرے والیانِ ریاست کو بھی ان کی حیثیت کے مطابق خطابات، اعزازات اور مراتب و مناصب دیے جاتے رہے۔

۱۲۔ جائزہ زبانِ اردو۔ ص ۹

۱۳۔ بحوالہ "راجستھان میں فارسی زبان وادب کے لیے غیر مسلم حضرات کی خدمات" مصنفہ ڈاکٹر ابوالفیض عثمانی مطبوعہ جمال پرنٹنگ پریس دہلی ۱۹۸۴ء

۱۴- تزکِ جہانگیری مرتبہ سید احمد مطبوعہ علی گڑھ ۱۸۶۴ء ص ۸

۱۵- بحوالہ "راجستھان میں اردو زبان و ادب کے لیے غیر مسلم حضرات کی خدمات" مصنفہ ڈاکٹر ابوالفیض عثمانی مطبوعہ جمال پرنٹنگ پریس دہلی ۱۹۸۵ء

۱۶- قصبہ منوہر پور، جے پور۔ دہلی شاہراہ پر جے پور سے تقریباً پچاس کلومیٹر کے فاصلہ پر ہے۔ منوہر پور کی اکبری مسجد اس ارتباط اور ہم آہنگی کی شاہد ہے۔ منوہر پور اور جے پور کے درمیان جے پور سے بارہ کلومیٹر کے فاصلہ پر واقع قصبہ آمیر میں بھی اسی نوعیت کی اکبری مسجد موجود ہے۔ یہ دونوں مسجدیں تقریباً ایک ہی زمانے کی تعمیر شدہ ہیں۔

۱۷- منشی لچھمی نرائن شفیق اورنگ آبادی نے توسنی کو اولین غیر مسلم فارسی گو شاعر تسلیم کرتے ہوئے اپنی تصنیف تذکرہ "گلِ رعنا" میں لکھا ہے :

"آغاز سخنوراں در قلمرو ہندوستان در عہد جلال الدین اکبر بادشاہ شدہ۔ دراں عصر از ہندی نسباں کسے کہ زباں را باسخن آشنا کرد رائے منوہر داس است۔"

(تذکرہ گل رعنا مصنفہ لچھمی نرائن شفیق اورنگ آبادی مطبوعہ برقی پریس حیدر آباد (دکن) ۱۹۶۵ء ص ۳۹

اسی طرح مصنف "بزم تیموریہ" نے منوہر داس توسنی کے بارے میں لکھا ہے کہ ـــــ

"توسنی، منوہر داس سانبھر کے راجہ لون کرن کا لڑکا تھا۔ اکبر نے اس کو "مرزا منوہر" کا خطاب دیا تھا۔ مگر وہ اپنے کو محمد منوہر لکھتا تھا۔ اس کی شاعری میں متانت و سنجیدگی تھی اس کا ایک شعر ہے ؎

شیخ مستغنی بدیں و برہمن مغرور کفر ۔۔۔ مستِ حسن دوست را با کفر و ایماں کار نیست"

(بزم تیموریہ مرتبہ سید صباح الدین عبدالرحمٰن مطبوعہ معارف پریس اعظم گڑھ ۱۹۴۸ء ص ۱۰۷)

۱۸، ۱۹ و ۲۰- بحوالہ "سلطان التارکین" (سوانح سلطان التارکین صوفی حمید الدین ناگوری) مصنفہ احسان الحق فاروقی مطبوعہ مشہور آفسیٹ پرنٹنگ پریس کراچی (پاکستان) ۱۹۶۳ء ص ۸۷ تا ۸۱

(خضر یمنی سلطان سکندر لودھی کے عہد میں سیستان سے ہندوستان آئے تھے۔ فارسی ان کی مادری زبان تھی۔ ۹۱۱ھ مطابق ۱۵۰۵ء میں وہ ناگور پہنچے اور وہیں مستقل سکونت اختیار کی۔ ناگور میں ان کو ایک مسجد کا امام مقرر کر دیا تھا وہ مسجد اُن کی امامت کے باعث خضر مسجد کے نام سے مشہور ہوئی۔ ناگور ہی میں انھوں نے شادی کی تھی اور وہیں ۹۱۸ھ مطابق ۱۵۱۲ء میں اُن کا فرزند شیخ مبارک پیدا ہوا۔ ناگور ہی میں شیخ خضر یمنی کا انتقال ہوا تھا۔

۲۱ و ۲۲- "بزم تیموریہ" مرتبہ سید صباح الدین عبدالرحمٰن مطبوعہ مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۴۸ء ص ۶۳ و ۶۷

۲۳- "سلطان التارکین" ص ۸۱

۲۴- "ابوالفضل علامی کی سوانح عمری" مصنفہ مولوی غلام الثقلین مطبوعہ مطبع خادم التعلیم لاہور ۱۸۹۳ء

۲۵- پروفیسر محمود شیرانی نے اردو زبان اور اُس کے آغاز و ارتقا سے متعلق اپنے مضامین میں بابر کے زمانے سے شاہجہاں کے عہد تک ایسے ہندی الفاظ کی موضوع وار فہرستیں شامل کی ہیں جن کا استعمال فارسی زبان میں تحریری طور پر کیا گیا ہے۔ (مقالات محمود شیرانی (جلد دوم) مرتبہ مظہر محمود شیرانی مطبوعہ مکتبہ جدید پریس لاہور طبع دوم ۱۹۸۷ء ص ۱ تا ۵۵)

۲۶- فرقہ مہدویہ کی تاریخ اور اس فرقہ کے افراد کی ریاست جے پور میں آمد اور اپنا دائرہ بسا کر سکونت پذیری کی تفصیلات ابومحمد رجا نے اپنی تصنیف "ہدیۂ مہدویہ" مطبوعہ مطبع نظامی کانپور ۱۲۹۳ھ (۱۸۷۶ء) میں تحریر کی ہیں۔ (ص ۴۶)

۲۷- قصبہ بیانہ راجستھان کی ریاست بھرت پور میں شامل تھا اور اب ضلع بھرت پور کا ایک اہم قصبہ ہے جہاں ۱۶۴۷ء سے ۱۶۵۲ء کے دوران فرقہ مہدویہ کے ایک بزرگ محمد جی میاں عزیب نے ۸۲۸ صفحات پر مشتمل ایک منظوم کتاب بعنوان "تاریخ عزیبی" تصنیف کی تھی راجستھان میں سب سے پہلے اسی تصنیف کا نام سامنے آتا ہے۔ اس کا تفصیلی ذکر آئندہ صفحات میں کیا گیا ہے۔

۲۸- مقالات پروفیسر محمود شیرانی جلد دوم ص ۱۸۹

۲۹- ان تصانیف میں مثنوی فیض عام مصنفہ عبدالمجید ۱۱۴۱ھ/ ۱۷۲۸ء (بزبان دکنی)، تاریخ عزیبی مصنفہ محمد جی میاں عزیب ۱۰۶۱ھ/ ۱۶۵۰ء کے علاوہ شہادت نامہ، وفات نامہ، زینت المصلی، معراج نامہ، عقائدِ مہدویان اور رسالہ راگ وغیرہ مختلف کتابوں کی تصنیف و تالیف کا پتہ چلتا ہے یہ سب رسالے منظوم ہیں۔ ان کی تفصیلات آئندہ صفحات میں درج کی گئی ہیں۔

۳۰- میواڑ کے رانا پرتاپ سنگھ (جس نے اکبر کے سامنے اپنا سر نہیں جھکایا تھا) اس کے جانشین رانا امر سنگھ نے جہانگیر کی اطاعت قبول کر لی تھی اور اپنے ولی عہد کرن سنگھ کو اس کی خدمت میں بھیج دیا تھا۔

۳۱- اکبر اعظم کے زمانے سے ہی ہندی موسیقی کا شوق سلاطین مغلیہ میں پیدا ہو چکا تھا۔ سلاطین نے ہندی کے کلاونتوں (موسیقاروں) کو انعام و اکرام سے نوازا۔ دربار اکبری کے تان سین کی سی مقبولیت تو دوسروں کو حاصل نہیں ہو سکی مگر شاہجہاں کے دربار میں بھی کلاونت مامور رہے۔ اور ہندی موسیقی کے شوق نے مغلیہ دور میں جن فنونِ لطیفہ کو پروان چڑھایا اس میں موسیقی بھی شامل ہے۔ جس نے شاعری کو بھی متاثر کیا۔

اسی طرح دوسرے فنونِ لطیفہ مصوری، نقاشی کے علاوہ باغبانی اور فنِ تعمیر کو بھی راجپوتوں اور مغلوں کے ارتباط نے ایک نئی شکل عطا کی اور "مغل راجپوت" ایک مشترک فن کی صورت میں پروان چڑھا جس کے نمونے راجستھان کی تقریباً تمام ریاستوں کے شاہی محلات، سرکاری عمارات، باغات حتیٰ کہ امرا اور رؤسا کی حویلیاں تک شاہد ہیں۔

۳۲- وقائع راجپوتانہ مصنفہ جوالا سہائے ماتھر (جلد اول) ص ۶۲۶

۳۳- اخبار "وطن" دہلی۔ خصوصی شمارہ جشن تخت نشینی مہاراجہ سوائی مان سنگھ والی ریاست جے پور نمبر تاریخی ۱۴ مارچ ۱۹۲۱ء ص ۳

۳۴- اس کی تعمیر ۱۷۲۸ء میں ہوئی تھی اور ہندی میں اس کو "وید شالہ" کہا گیا۔ اس میں چاند سورج اور ستاروں کی گردش، سورج اور دوسرے سیاروں بلندی کی پیمائش، ان کے مقام کی معلومات، بروج کا حساب، سورج کا گرہن، ستاروں کی دوری اور ان کا جھکاؤ، سمت کی معلومات اور وقت کے حساب اور معلومات کے متعلق بڑے بڑے سنگین آلات بنے ہوئے ہیں جن کی تعمیر میں سنگِ مرمر استعمال کیا گیا ہے۔ (بحوالہ ہندی روزنامہ "دینک پتریکا" تاریخی ۱۴ جولائی ۱۹۹۶ء ص ۱۱)

۳۵- گلدستۂ سرور منشی شیو نرائن سکینہ مطبوعہ جیل پریس جے پور ۱۹۲۱ء ص ۱۲

۳۶۔ ہندی روزنامہ "پتریکا" جے پور تاریخی ۱۵/اگست ۱۹۹۶ء ص ۱۲

۳۷۔ مرزا راجہ جے سنگھ کے زمانے میں اخبارات، فرمان اور وکیلوں کی رپورٹ تاریخی واقعات جاننے کا زبردست فارسی کا خزانہ ہے۔ اسی کے زمانے میں "منتہی الادراک" اور "نسخہ نجوم" کے نام سے فارسی میں "جوتش گرنتھ" لکھے گئے۔ (بحوالہ اخبار "دینک پتریکا" جے پور تاریخی ۴/جولائی ۱۹۹۶ء ص ۲

۳۸۔ تاریخ جے پور مرتبہ محمد سلیم خاں مطبوعہ خادم التعلیم اسٹیم پریس لاہور ۱۹۰۴ء ص ۳۶

۳۹۔ بقول پروفیسر محمود شیرانی "ریختہ سے مراد ایسا کلام منظوم جس میں فارسی اور ہندی کے الفاظ یا فقرے متحد ہو کر کسی خاص مقصد یا مفہوم کو ادا کریں۔" (مقالات محمود شیرانی (جلد دوم) ص ۴۲)

مہاراجہ پرتاپ سنگھ کے "ریختہ" ہندی رسم الخط میں تحریر ہیں مگر ان میں ہندی زبان کے اثرات نہیں ہیں۔ اُن میں فنِ سخن اور عروضی خامیوں کے باوجود اُن کی زبان اردو ہے جس میں فارسی کے ثقیل الفاظ بھی شامل ہیں۔ مثلاً ؎

بیمار ہو رہا تھا بے جان بے جواب   تیرِ نگاہ سے مجھ پر برسا حیاتِ آب
زخمی جلائے جانوں پھر کیوں نہ لوں ثواب   برج ندھی طرن کی خاطر ہوا جگر خراب

(برج ندھی گرنتھاؤلی ص ۲۴۰)

مہاراجہ پرتاپ سنگھ کی ریختہ گوئی کے زیر اثر اس کے دربار کے کوی بھی "ریختہ" لکھتے تھے اور گویّے "ریختہ" گاتے تھے (برج ندھی گرنتھاؤلی ص ۱۹)۔ اُس کے دربار میں ۲۲ کوی، ۲۲ گویّے اور ۲۲ جوتشی مامور تھے جن کو مہاراجہ کی "بائیسی" کہا جاتا تھا۔ ان کے علاوہ دوسرے عالم و فاضل بھی اس کے دربار سے وابستہ تھے۔ (ہندی روزنامہ "بھاسکر" جے پور ۷/جولائی ۱۹۹۷ء ص ۲

۴۰۔ "برج ندھی گرنتھاؤلی" مرتبہ پنڈت ہری نرائن شرما مطبوعہ انڈین پریس الہ آباد ۱۹۳۳ء

۴۱۔ نسب الانساب کا مخطوطہ مولانا ابوالکلام آزاد عربک اینڈ پرشین ریسرچ انسٹی ٹیوٹ جے پور میں محفوظ ہے۔

۴۲۔ آپ کا مزار چہار دروازہ باہر جے پور میں مرجع خلائق ہے۔

۴۳۔ مولانا ضیاء الدین کی تصانیف اُن کی درگاہ کے متولی محمود میاں کے پاس موجود ہیں۔

۴۴۔ مسکین شاہ صاحبؒ کی درگاہ جے پور میں گھاٹ دروازے باہر آگرہ روڈ پر واقع ہے۔ آپ کی تصانیف آپ کی درگاہ کے متولی سید انعام الحق صاحب کے پاس موجود ہیں۔

۴۵۔ جائزۂ زبان اردو مرتبہ مولوی عبدالحق ص ۱۳

۴۶۔ مرتب جائزۂ زبان اردو نے اس دور میں جے پور کے دس اہلِ علم اور اساتذہ کے ناموں کی ایک فہرست پیش کی ہے اُن میں بالترتیب نمبر ۱ سے نمبر ۴ تک مذکورہ چاروں علماء فضلاء کے نام درج کیے ہیں۔ (ص ۴۴) اور لکھا ہے کہ "اہلِ مدرسہ کا میدان اور رینٹل کالج تھا۔ مولوی رشید الدین صاحب اور مولوی سلیم الدین صاحب کا اس مدرسہ سے سرکاری طور پر تعلق تھا اور ان دونوں عالموں کا دولت خانہ آستانِ درس و تدریس بنا ہوا تھا" (ص ۴۴) ان بزرگوں کے تفصیلی حالات مولانا احترام الدین شاغل مرحوم نے تذکرہ شعرائے جے پور مطبوعہ

یونین پریس جے پور ۱۹۵۸ء میں درج کیے ہیں۔

مولانا تسلیم کی حیات اور ادبی کارناموں پر ڈاکٹر حسن آرا لکچرر شعبۂ اردو گورنمنٹ کالج کوٹہ اپنا پی ایچ ڈی کا مقالہ مرتب کر چکی ہیں۔

۴۷۔ "راجستھان میں اردو زبان و ادب ۱۸۵۷ء تک" مصنفہ ڈاکٹر ابوالفیض عثمانی ص ۸۳

۴۸۔ حیات کرم حسین مصنفہ حکیم ظل الرحمٰن مطبوعہ لیتھو کلر پرنٹرس علی گڑھ ۱۹۸۳ء

۴۹۔ "راجستھان میں اردو زبان و ادب ۱۸۵۷ء تک" ص ۱۳۳ تا ۱۴۰

۵۰۔ بحوالہ "ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصہ" ناشر انجمن ترقی اردو ۱۹۴۰ء ص ۵۸

۵۱۔ PERSIAN LITERATURE AND BIBLIOGRAPHY SURVEY BY C.A STORY, SEC. ION I PUBLISHED BY LUZEE AND COM LONDON 1938 P 688 TO 690

۵۲۔ "راجستھان میں فارسی زبان و ادب کے لیے غیر مسلم حضرات کی خدمات" مصنفہ ڈاکٹر ابوالفیض عثمانی مطبوعہ جمال پرنٹنگ پریس دہلی ۱۹۸۴ء

۵۳۔ مدحت المقال کا اصل نسخہ مولانا ابوالکلام آزاد عربک اینڈ پرشین ریسرچ انسٹی ٹیوٹ ٹونک میں محفوظ ہے۔

۵۴۔ "راجستھان میں اردو زبان و ادب کے لیے غیر مسلم حضرات کی خدمات" (پی۔ایچ۔ڈی کا تحقیقی مقالہ) مصنفہ ڈاکٹر ابوالفیض عثمانی مطبوعہ ۱۹۸۵ء ص ۱۸۵ تا ۱۹۲

راضی کی سب تصانیف و تالیفات اور تراجم جو زیور طبع سے آراستہ ہو چکے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) گاڈ خدا (منظوم) انگریزی اردو لغت مطبوعہ ۱۸۴۱ء مطبع سراج المطابع آگرہ
(۲) دستور تحریری (منظوم) فن خطاطی 〃 ۱۸۴۲ء مطبع احمدی آگرہ
(۳) تصرف زبان فارسی (منظوم) علم قواعد 〃 ۱۸۵۹ء 〃 〃
(۴) دیوان راضی 〃 ۱۸۶۲ء مطبع بھاؤ نگر
(۵) ارژنگ راضی (منظوم ترجمہ انوار سہیلی) 〃 ۱۸۷۲ء مفید عام پریس آگرہ
(۶) نگار راضی (منظوم ترجمہ گلستاں) 〃 ۱۸۷۳ء 〃 〃
(۷) دلآرام راضی (منظوم ترجمہ بوستاں) 〃 ۱۸۷۳ء 〃 〃
(۸) یادگار راضی علم قواعد 〃 ۱۸۷۸ء 〃 〃
(۹) گل مقصود راضی (ترجمہ تاریخ میواڑ) 〃 ۱۸۸۳ء مطبع اعجاز محمد آگرہ
(۱۰) حسب حال (خود نوشت حالات)
(۱۱) شادی نامہ وغیرہ

۵۵۔ تذکرہ بہار سخن (تذکرہ شعرائے جودھ پور) مصنفہ محمد شرف الدین یکتا مطبوعہ محبوب پریس حیدرآباد سندھ (پاکستان) ۱۹۶۳ء ص ۳

۵۶۔ سلطان التارکین صوفی حمید الدین ناگوری کی تصانیف کی تفصیلات احسان الحق فاروقی نے اپنی تصنیف "سلطان

التارکین " مطبوعہ ۱۹۶۳ء میں درج کی ہیں ان میں رسالہ سرور الصدور (ملفوظات کا مجموعہ شیخ فرید چاک پران اصول الطریقت، رسالۃ السلوک، رسالہ چہار منزل، رسالۃ السمع، رسالۃ العشق، رسالہ سوالات و جوابات اور آپ کا دیوان شامل ہے۔

۵۷۔ مولانا ضیاء الدین نخشبی مصنف طوطی نامہ اور سلک السلوک وغیرہ شیخ فرید چاک پرّان نبیرہ صوفی حمید الدین کے مرید تھے اور اکثر ناگور ہی میں رہتے تھے۔

۵۸۔ انشائے مادھورام کے مختلف ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں اس کی طرز نگارش کی تعریف ڈاکٹر عبداللہ نے بھی اپنی تصنیف " ادبیات فارسی میں ہندوؤں کا حصّہ " مطبوعہ ۱۹۴۲ء میں کی ہے۔ ص ۸۷

۵۹۔ اردو ترجمہ ایچ سی ٹریٹز مطبوعہ مطبع نولکشور ص ۸۷

۶۰۔ تاریخ ٹونک مصنفہ محمد اعجاز خاں مطبوعہ جمال پرنٹنگ پریس دہلی ۱۹۸۳ء ص ۲۲

۶۱۔ قیام ریاست کے بعد پرگنہ سرونج کو ریاست ٹونک چک پراں میں شامل کیا گیا وہاں میر تقی میر کے ایک ہم عصر شاعر مرمت خاں مرمّت پہنچ گئے تھے (ریاست ٹونک اور اردو شاعری " مرتبہ مختار شمیم مطبوعہ نظامی پریس لکھنؤ ۱۹۷۸ء ص ۵۴)
تشکیل راجستھان کے بعد " سرونج " کو مدھیہ پردیش میں شامل کر دیا گیا۔

۶۲۔ مضمون مولانا محمد عمران خاں صاحب بعنوان " ٹونک کے قدیم مدارس اور کتب خانے " مطبوعہ ماہنامہ معارف اعظم گڑھ۔ اگست ۱۹۷۶ء ص ۱۴۹

۶۳۔ " امیر نامہ " کے بہت سے قلمی نسخے نقل کرائے گئے۔ اصل کتاب آج تک شائع نہ ہو سکی مگر اس کا ایک انگریزی زبان میں ترجمہ ایچ۔ ٹی پرنسیپ نے کیا تھا وہ ۱۸۸۱ء میں لندن میں چھپا تھا۔ نیز امیر نامہ کا اردو ترجمہ احمد علی سیماب نے کیا تھا۔ امیر نامہ (فارسی) اس کا منظوم فارسی ترجمہ اور اردو ترجمہ عربک پرشین انسٹی ٹیوٹ ٹونک میں موجود ہے۔

۶۴۔ فقیر محمد گویا نے بستانِ حکمت کا اردو ترجمہ بہار دانش کے نام سے کیا تھا۔ فقیر محمد گویا قیام ریاست کے بعد واپس اپنے وطن چلے گئے تھے۔

۶۵۔ نواب محمد علی خاں کو ایک جنگی واقعہ کی بنا پر تخت حکومت سے معزول کر کے بنارس بھیج دیا تھا۔ وہاں انھوں نے علماء و فضلاء کو اپنے ساتھ رکھا اور تمام عمر علم و ادب کی خدمت میں گزار دی۔ انھوں نے مختلف علم و فنون کی کتابوں پر مشتمل ایک کتب خانہ قائم کیا تھا جو ان کے انتقال کے بعد ٹونک میں منتقل ہوا اور اس کتب خانے کے عربی فارسی اردو کے مخطوطات موجودہ عربک پرشین ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کے بنیاد بنے۔

۶۶۔ اصغر علی آبرو فارسی اور اردو کے زبردست عالم تھے اُن کی تصنیف حدیقۂ راجستھان یعنی تاریخ ٹونک مطبوعہ ستارۂ ہند پریس آگرہ ۱۹۱۰ء میں شامل ضمیمہ ٹونک کے شعراء کا ایک تذکرہ ہے۔ ان کی مطبوعہ اور غیر مطبوعہ تصانیف عربک پرشین انسٹی ٹیوٹ ٹونک میں موجود ہیں۔ اصغر علی آبرو کے علمی و ادبی کارناموں پر مشتمل محمد صادق بہار ٹونکی کا ایک طویل مضمون بعنوان " آبروئے شعر و ادب استاد آبرو " سہ ماہی " نخلستان " جے پور کے اکتوبر ۱۹۸۷ء سے دسمبر ۱۹۸۸ء تک تین شماروں کی تین قسطوں میں شائع ہو چکا ہے اور ان کی شخصیت اور ادبی کارناموں پر پی۔ ایچ۔ ڈی کے لیے تحقیقی مقالہ بھی لکھا جا چکا ہے۔

۶۷۔ راجستھان میں اردو زبان و ادب ۱۸۵۷ء تک مصنفہ ڈاکٹر ابوالفیض عثمانی ص ۱۸۹ تا ۱۹۸

۶۸۔ میاں مصطفیٰ اہلِ دائرہ کے فرقۂ مہدویہ کے مذہبی پیشوا تھے اُن کا انتقال "بیانہ" (علاقہ بھرت پور) میں ۹۸۴ھ مطابق ۱۵۷۶ء میں ہوا تھا۔ اُن کے فرزند و جانشین میاں عبداللہ نے ۹۹۹ھ مطابق ۱۵۹۰ء میں ریاست آمیر (جے پور) کے قصبہ کھنڈیلہ میں پہنچ کر اس کے قریب دائرہ کے نام سے اپنی بستی آباد کی تھی۔ وہیں ۱۰۰۴ھ مطابق ۱۵۹۵ء میں اُن کا انتقال ہوا تھا۔ (بحوالہ مضمون سید علاؤالدین صاحب مرحوم سجادہ نشین دائرہ۔ یہ مضمون جناب حسن خاں صاحب صدر انجمن مہدویہ دائرہ کے پاس محفوظ ہے)

۶۹۔ بحوالہ مقالات محمود شیرانی جلد دوم ص ۲۰۲

۷۰۔ ڈاکٹر عزیز اللہ شیرانی نے ڈاکٹر ابوالفیض عثمانی کی نگرانی میں اپنا پی۔ایچ۔ڈی کا مقالہ بعنوان "راجستھان میں مختلف زبانوں کی تصانیف کے اردو تراجم" ۱۹۸۹ء میں مرتب کیا تھا اور راجستھان یونیورسٹی جے پور نے اُن کو پی۔ایچ۔ڈی کی ڈگری سے نوازا تھا۔ اس کے باب چہارم میں فارسی تصانیف کے اردو تراجم کا بیان ہے۔ (ص ۱۳۵ تا ۲۰۲) غیر مطبوعہ

۷۱۔ فرقۂ مہدویہ کے مورثِ اعلیٰ میاں مصطفیٰ کی بعہد اکبری فتح پور سے ۹۸۴ھ/۱۵۷۶ء میں راجستھان کے قصبہ بیانہ (ریاست بھرت پور) میں آمد اور اُن کے فرزند و خلیفہ میاں عبداللہ کی بیانہ سے روانہ ہو کر ریاست آمیر کے قصبہ کھنڈیلہ کے قریب سکونت پذیری کے ساتھ ۹۹۹ھ/۱۵۹۰ء میں دائرہ کی آبادی کا ذکر پچھلے صفحات میں کیا جا چکا ہے وہیں ۱۰۰۴ھ/۱۵۹۵ء میں اُن کا انتقال ہوا تھا۔ کھنڈیلہ کے بہت سے پٹھان بھی اُن کے مرید ہو گئے تھے اور مہدویہ عقائد کو ماننے لگے تھے اس طرح کھنڈیلہ، دائرہ اور اس کے آس پاس بستیوں میں فرقۂ مہدویہ کے اثرات قائم ہونے لگے تھے۔ دائرہ میں ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۴ء میں فارسی مثنوی "بحر النکات" میاں عبداللہ نے لکھی تھی۔ اس کا دکنی زبان میں ترجمہ "مثنوی فیض عام" کے نام سے ۱۱۴۱ھ/۱۷۲۸ء میں عبدالمجید نے کیا تھا۔ اس کے بعد فرقۂ مہدویہ کے مختلف حضرات نے اپنی تاریخ اور عقائد و نظریات پر مشتمل دکنی، گجری اور کسی حد تک راجستھانی ملی جلی زبان میں منظوم کتب و رسائل تصنیف کیے۔ اُن میں "تاریخ غریبی" مصنفہ محمد جی میاں غریب تصنیف ۱۱۷۰ھ/۱۷۵۴ء کا نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ (اس کی تفصیلات ڈاکٹر ابوالفیض عثمانی نے اپنی تصنیف "راجستھان میں اردو زبان و ادب ۱۸۵۷ء تک" مطبوعہ ۱۹۹۲ء میں درج کی ہیں۔ ص ۵۱) ان کے علاوہ رسالہ در حجت دلیل بے واسطہ (۱۱۶۵ھ/۱۷۵۱ء) وفات نامہ (۱۱۷۵ھ/۱۷۶۱ء) شہادت نامہ، زینت المصلیٰ، رسالہ راگ (۱۱۸۱ھ/۱۷۶۷ء) وغیرہ بہت سے مذہبی رسائل تصنیف کیے۔ وہ سب منظوم ہیں اور اُن کی زبان پر دکنی، گجراتی اور راجستھانی زبانوں کے اتنے گہرے اثرات ہیں کہ اُن کو ادبی تصانیف میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ لسانی اعتبار سے قطع نظر فنِ سخن کی خامیاں اور ان کی تحریر تک ادبی حیثیت کی حامل نہیں۔

۷۲۔ ڈاکٹر ابوالفیض عثمانی نے اپنی تصنیف "راجستھان میں اردو زبان و ادب ۱۸۵۷ء تک" مطبوعہ ۱۹۹۲ء میں "قصۂ رنگین گفتار" کو راجستھان کی اولین نثری تصنیف ثابت کیا ہے۔ (ص ۵۴)

راقم نے اس "قصۂ رنگین گفتار" کے تنقید و تجزیہ کے عنوان سے اپنا تحقیقی مقالہ ۱۹۹۳ء میں مرتب

کیا تھا اور ایم۔ ڈی۔ ایس۔ یونیورسٹی اجمیر اس پر پی۔ایچ۔ ڈی کی ڈگری عطا کر چکی ہے۔

۷۳۔ بحوالہ "راجستھان میں اردو زبان و ادب ۱۸۵۷ء تک"

مرزا اکبر علی بیگ گلؔ کا ضخیم دیوان کتب خانہ شاغل جے پور کی زینت ہے۔ یہ واحد مخطوطہ ہے۔ کسی بھی لائبریری میں گلؔ کا کلام نہیں ملتا البتہ گلؔ کی ایک تصنیف "قاطع الشرک" کا مخطوطہ جو خود مرزا اکبر علی گلؔ کا تحریر کردہ ہے دہلی کے نیشنل میوزیم لائبریری میں موجود ہے۔

دیوان گلؔ پر محترمہ شاہدہ خانم صاحبہ لکچرر شعبۂ اردو گورنمنٹ گرلس کالج ٹونک اپنا تحقیقی مقالہ برائے پی۔ایچ۔ ڈی ڈاکٹر عثمانی صاحب کی نگرانی میں مرتب کر رہی ہیں۔

محمد ضیاء الدین انصاری*

شیکسپیر کے ڈراموں
کے
اردو تراجم

ولیم شیکسپیر (۱۵۶۴ء — ۱۶۱۶ء) کو انگلستان کا ہی نہیں بلکہ دنیا کا عظیم ترین ادبی فنکار، شاعر اور ڈرامہ نگار تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کی تخلیقات میں جو آفاقیت ہے، اور عالمگیر اخلاقی اقدار کی پاسداری کا جو درس ہے وہ کسی دوسرے فنکار کے یہاں نہیں۔ اس نے ۵۲ سال کی مختصر زندگی پائی۔ لیکن اس مختصر دورِ حیات میں ہی اس نے ایسے عظیم ادبی شاہکار پیش کیے جن کی نظیر عالمی ادب پیش کرنے سے قاصر ہے۔ ناقدین ادب کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ دنیا کی شاید ہی کوئی ادبی شخصیت ایسی ہو جو فن کی بلندی، تخلیقی صلاحیت اور قوت متخیلہ میں شیکسپیر کی ہمسری کا دعویٰ کر سکے۔ اس کا دماغ عجائب روزگار میں سے تھا۔ اس کی فکر کی بلندیوں کو آج تک کوئی نہ چھو سکا۔ بقول علامہ اقبال ؎

فکرِ انساں پر تری ہستی سے یہ روشن ہوا ہے پرِ مرغِ تخیل کی رسائی تا کجا

شیکسپیر کی شہرت، ہر دلعزیزی اور فن کی عظمت زمان و مکاں کی قید سے آزاد ہے۔ یہی سبب ہے کہ صدیاں گزر جانے کے بعد بھی اس کی عظمت و مقبولیت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی، بلکہ یہ روز افزوں ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس کی عالمگیر شہرت کا دارومدار اس کے لافانی ڈراموں پر ہے، لیکن اس کی نثر اور شعری تخلیقات بھی کچھ کم اہم نہیں۔
شیکسپیر کی ولادت ۱۵۶۴ء کو انگلستان کے شہر وارک شایر WARWICKSHIRE کے مضافات میں اسٹریٹفورڈ آن ایوان STRATFORD ON AVON نامی گاؤں میں ہوئی۔ اس کا باپ ایک معمولی دکاندار تھا۔ اس کی مالی حالت کچھ زیادہ اچھی نہ تھی۔ اسی گاؤں میں شیکسپیئر کی تعلیم و تربیت ہوئی لیکن کم عمری میں ہی اُسے گاؤں چھوڑ کر لندن جانا پڑا۔ یہاں اُسے ایک تھیئٹر کمپنی میں ملازمت مل گئی۔ یہیں سے اس کی ادبی زندگی کا آغاز ہوا۔ اور یہیں سے اس کی عالمگیر شہرت کی بنیاد پڑی۔
اس زمانے میں انگلستان میں شعر و شاعری کا بڑا چرچا تھا۔ اس لیے فطری طور پر اس کی توجہ بھی شاعری کی جانب مبذول ہوئی۔ چنانچہ اس کی پہلی ادبی کاوش ایک طویل نظم "وینس اینڈ ایڈونائیس" VENUS AND ADONIS کے عنوان سے منظرِ عام پر آئی۔ اس کے بعد اس نے "ریپ آف لکریس" RAPE OF LUCRECE لکھی۔ اس کے بعد اس نے سانیٹ SONNETS کی جانب توجہ کی اور کچھ انتہائی اعلیٰ درجہ کے سانیٹ لکھے۔ انھیں انگریزی ادب کے بہترین سانیٹوں میں شمار کیا جاتا ہے۔

---

* ڈپٹی لائبریرین۔ مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

اُن کی تعداد ڈیڑھ سو (۱۵۰) ہے لیکن یہ اُس کا اصلی میدان نہیں تھا۔ اس کا فطری رجحان ڈراما نگاری کی طرف تھا۔ تھیٹر کمپنی میں کام کرنے سے اس کے اِس ذوق کو اور جلا ملی۔ چنانچہ وہ جلدی ہمہ تن ڈراما نگاری کی طرف متوجہ ہوگیا۔ اس کا پہلا ڈراما ٹائیٹس اینڈرونیکس TITUS ANDRONICUS ہے جو ۱۵۸۸ء اور ۱۵۹۰ء کے درمیان لکھا گیا۔ یہ ایک معمولی ڈراما ہے۔ اس کے بعد ۱۵۹۰ء میں اُس نے "لوز لیبرز لاسٹ" LOVE'S LABOUR'S LOST لکھا جسے معیاری ڈراما مانا گیا۔ اس نے اپنے عہد کے تہذیب یافتہ طبقہ کو اپنی جانب متوجہ کیا اور شیکسپیر کی شہرت کے لیے زینہ فراہم کیا۔ اسی زمانے میں اس نے ایک مزاحیہ ڈراما COMEDY OF ERRORS (کامیڈی آف ایررز) لکھا جس میں دو ہم شکل ہیرو، دو ہم شکل ہیروئنیں اور ان کے دو ہم شکل ملازمین کے کردار انتہائی دلچسپ انداز میں پیش کیے گئے ہیں۔ اس ڈرامے کو پڑھتے وقت قاری ہنسی سے لوٹ پوٹ ہوجاتا ہے۔ یہاں شیکسپیر کا ذوقِ مزاح اپنے نقطۂ عروج پر نظر آتا ہے۔ اِن ابتدائی ڈراموں میں کسی نہ کسی بڑے فن کار کی پیروی کی جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ لیکن جلد ہی اس نے خود کو تمام اثرات سے آزاد کرلیا۔ چنانچہ ۱۵۹۲ء کے بعد اس نے جتنے بھی ڈرامے لکھے وہ سب انفرادی نوعیت کے ہیں اور شیکسپیر کے مخصوص طرز کی غمازی کرتے ہیں۔ ہر ڈراما بے نظیر ہے اور اپنے مخصوص انداز میں شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے۔ دس سال یعنی ۱۶۰۱ء تک اس نے زیادہ تر طربیہ اور چند تاریخی ڈرامے لکھے۔ ان میں "مڈسمر نائٹس ڈریم" MID SUMMER NIGHT'S DREAM، "مرچنٹ آف وینس" MERCHANT OF VENICE "ایز یو لائک اِٹ" AS YOU LIKE IT، "کنگ جان" KING JOHN، "کنگ رچرڈ" KING RICHARD اور "کنگ ہنری" KING HENRY خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

۱۶۰۱ء کے بعد انگلستان کی سیاسی تاریخ میں زبردست تبدیلیاں واقع ہوئیں۔ اس زمانہ میں ملکہ الزبتھ کی حکومت کو زوال کا سامنا کرنا پڑا اور اَرل آف ایسکس EARL OF ESSEX کو تختۂ دار پر لٹکا دیا گیا۔ شیکسپیر کو اس سے بڑی ہمدردی تھی۔ اُدھر خود شیکسپیر کی زندگی میں کئی اہم واقعات رونما ہوئے جن سے اسے زبردست دھکا لگا۔ ان میں سے ایک حادثہ تو اس کے باپ جان شیکسپیر کی وفات کا تھا، اور دوسرے عشق میں ناکامی کا۔ ان حادثات نے اس کے دل و دماغ کو بے حد متاثر کیا اور اس کے تخلیقی سرچشموں کا رُخ طربیہ سے ہٹا کر المیہ اور حزنیہ کی جانب موڑ دیا۔ چنانچہ اس کے بعد اُس نے جتنے ڈرامے لکھے ان میں بیشتر المیہ ہیں، اور جو تاریخی ڈرامے تخلیق کیے اُن میں بھی حزنیہ لَے غالب ہے۔ اِن میں "میکبتھ" MACBETH "ہیملٹ" HAMLET، "انطونی اینڈ کلوپٹرا" ANTONY AND CLEOPATRA اور "کنگ ہنری ہشتم" KING HENRY VIII اُس کے نمائندہ ڈرامے ہیں۔ آخر زمانے میں شیکسپیر لندن سے ترکِ سکونت کرکے اپنے آبائی گاؤں واپس آگیا تھا۔ یہیں ۲۳ اپریل ۱۶۱۶ء کو ۵۳ برس کی عمر میں اُس نے وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی ولادت بھی ۲۳ اپریل کو ہوئی تھی۔

شیکسپیر نے جتنے ڈرامے لکھے، اُن کو ہم تین حصوں میں تقسیم کرسکتے ہیں: طربیہ —— حزنیہ —— تاریخی۔ اُن کی مکمل فہرست اس طرح ہے:—

طربیہ COMEDIES

LOVE'S LABOUR'S LOST (1590)

THE COMEDY OF ERRORS (1591)

THE TWO GENTLEMEN OF VERONA	(1592-93)
A MID SUMMER NIGHT'S DREAM	(1593-94)
THE MERCHANT OF VENICE	(1596)
THE TAMING OF THE SHREW	(1597)
MUCH ADO ABOUT NOTHING	(1598)
THE MERRY WIVES OF WINDSOR	(1598)
AS YOU LIKE IT	(1599)
TWELFTH NIGHT OR WHAT YOU WILL	(1600-01)
ALL'S WELL THAT ENDS WELL	(1602)
MEASURE FOR MEASURE	(1603)
THE TEMPEST	(1610)
THE WINTER'S TALE	(1610-11)

حزنیہ TRAGEDIES

TITUS ANDRONICUS	(1[illegible])
ROMEO AND JMULIET	(1[illegible]1)
JULIUS CAESAR	(1601)
HAMLET	(1602)
TROILUS AND CRESSIDA	(1[illegible]3)
OTHLLO	(1[illegible]4)
KING LEAR	(1605)
MACBETH	(1606)
ANTONY AND CLEOPATRA	(1607)
THE LIFE OF TIMON OF ATHENS	(1607-08)
THE TRAGEDY OF CORIOLANUS	(1608)
PERICLES, PRINCE OF TYRE	(1608)
CYMBELINE	(1609)

تاریخی HISTORIES

KING HENRY Pt. 1-3	(1590-94)
KING RICHARD III	(1593)
KING RICHARD II	(1594)

KING JOHN	(1595)
KING HENRY IV Pt. I-2	(1597-98)
KING HENRY V	(1599)
KING HENRY VIII	(1612-13)

شیکسپیر نے اپنے بعد آنے والے ادیبوں، شاعروں، ڈراما نگاروں اور نقادوں کو بے حد متاثر کیا ہے۔ اسی لیے عالمی ادب پر اس کے اثرات لافانی ہیں۔ دنیا کی بیشتر زبانوں میں اس کے ڈراموں اور شعری تخلیقات کے ترجمے ہوئے ہیں۔ جو حضرات انگریزی زبان سے واقفیت نہیں رکھتے، انھوں نے ان ترجموں کے ذریعہ اسے پہچانا۔ یہی وجہ ہے کہ ہر زبان کے شاعر، ادیب اور دانشور اُس کی تعریف میں رطب اللسان نظر آتے ہیں۔ اردو زبان کے دانشوروں نے بھی حتی المقدور اس سے کسب فیض کیا۔ کسی نے براہ راست اور کسی نے ترجموں کے وسیلے سے۔ اردو داں طبقہ میں شیکسپیر کی مقبولیت فقید المثال ہے۔ اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس کے ڈراموں کے اب تک ایک سو پچیس سے زیادہ ترجمے کیے جا چکے ہیں۔ ہر ڈرامے کے ایک سے زیادہ ترجمے ہوئے ہیں۔ اندازہ ہوتا ہے کہ سب سے زیادہ رومیو جولیٹ کو مقبولیت نصیب ہوئی۔ اس کے مختلف عنوانات سے اب تک ۱۵ ترجمے ہو چکے ہیں۔ اس کے بعد COMEDY OF ERRORS کا نمبر آتا ہے۔ اس کے گیارہ ترجموں کے حوالے ملتے ہیں۔ اسی طرح دوسرے ڈراموں کے بھی متعدد ترجمے ملتے ہیں۔ اب تک کی تحقیق کے مطابق شیکسپیر کے ڈراموں کے اردو ترجموں کی جانب سب سے پہلے فورٹ ولیم کالج کے جان گلکرسٹ نے توجہ کی۔ انھوں نے اپنی کتاب ہندوستانی زبان کے قواعد (مطبوعہ کلکتہ ۱۷۹۶ء) میں ہیملٹ اور ہنری ششم کے چند اقتباسات کے اردو ترجمے شامل کیے۔ ویسے سب سے پہلا مکمل ترجمہ PERICLES کا ملتا ہے جسے نوشیرواں جی مہرباں جی آرام نے "داد درس" کے عنوان سے ۱۸۷۱ء میں کیا تھا۔ اس کے بعد ترجموں کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ اور صرف انیسویں صدی کے رُبع آخر میں ہی تقریباً ۲۰ ترجمے کیے جا چکے تھے۔ بدقسمتی سے انیسویں صدی اور ابتدائی بیسویں صدی میں جو ترجمے شائع ہوئے اُن میں سے بیشتر اب دستیاب نہیں ہیں۔ اور جن فہارس کتب اور کتابیات میں ان کے نام ملتے ہیں ان میں مقام اشاعت، ناشر اور صفحات وغیرہ کی تفاصیل نہیں ملتیں۔ اسی لیے زیر نظر فہرست میں بھی باوجود انتہائی تلاش و کوشش کے، بعض ترجموں کی یہ تفصیلات نہیں دی جا سکی ہیں۔

ذیل میں ہر ڈرامے کے ساتھ اُس کے اُردو ترجموں کی فہرست پیش کی جاتی ہے:

ALL'S WELL THAT ENDS WELL

انجام بخیر تو سب کچھ بخیر۔ مترجمہ احسان اللہ۔ ۱۸۹۰ء

حسن آرا۔ مترجمہ ن۔ ن ۱۹۰۰ء

ANTONY AND CLEOPATRA

اینٹنی اور کلوپٹرا۔ مترجمہ منیب الرحمٰن۔ نئی دہلی، مکتبہ جامعہ، ۱۹۷۹ء ۱۳۶ ص

انطونی اینڈ کلاپٹرا۔ مترجمہ عنایت اللہ۔ دہلی، ساقی بک ڈپو۔

انطونی اور کلوپٹرا۔ مترجمہ شان الحق حقی (مشمولہ۔ ماہنامہ ساقی۔ جنوری۔ دہلی ۱۹۴۲ء ص ۶۶-۷۶

مشمولہ۔ تار پیراہن (مجموعۂ کلام) شان الحق حقی۔ کراچی، اردو اکیڈمی سندھ۔ ۱۹۵۸ء

قہر عشق — مترجمہ شان الحق حقی ۔ کراچی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۸۴ء ۴۸۵ ص
(تمثیل بصورت ابیات : منظوم و مقفیٰ ترجمہ)
کالی ناگن عرف زن مرید۔ مترجمہ منشی انورالدین مخلص
کرشمۂ شباب عرف مارِ آستین۔ مترجمہ حیران شکوہ آبادی

AS YOU LIKE IT

پسندِ خاطر۔ مترجمہ ولایت حسین۔ لکھنو، اشاعت العلوم، ۱۹۲۷ء ۱۴۰ ص
جو آپ پسند کریں۔ مترجمہ نرائن دت پرشاد بیتاب۔ (مشمولہ۔ ماہنامہ شیکسپیر بمبئی۔ جون۔اکتوبر ۱۹۰۶ء)
دل پذیر ۔ مترجمہ چمن داس ۔ ۱۹۰۱ء
عالم محبت ۔ مترجمہ راجہ رشید احمد۔ ۱۹۲۸ء
قصہ مرغوب الطبع۔ مترجمہ احسان اللہ۔ ۱۸۹۰ء
من کی چاہ ۔ مترجمہ عبدالحق عاشق دسنوی۔ ×

COMEDY OF ERRORS

بھول بھلیاں۔ مترجمہ عبدالکریم۔ ۱۹۱۳ء دوسری بار ۱۹۲۱ء
بھول بھلیاں۔ مترجمہ غنی بدایونی۔ × ×
بھول بھلیاں۔ مترجمہ فیروز شاہ خاں۔ گورکھپور ۱۸۹۶ء
بھول بھلیاں۔ مترجمہ لالہ سیتا رام الٰہ آبادی۔ مرادآباد ۱۹۰۶ء
بھول بھلیاں۔ مترجمہ محمد افضل خاں ہمدم۔ لاہور، مطبع چمن داس، ۱۹۱۰ء ۲۸ ص
بھول بھلیاں۔ مترجمہ مرزا نظیر بیگ ۱۸۹۶ء
بھول چوک مترجمہ احسان اللہ ۱۸۹۰ء
ربط و ضبط، عرف بھول بھلیاں۔ مترجمہ افسوس شاہجہانپوری۔ /
گورکھ دھندا۔ مترجمہ نراین دت پرشاد بیتاب۔ ۱۹۰۱ء
گورکھ دھندا۔ مترجمہ گنیش داس گوہر۔ ۱۹۲۱ء

CYMBELINE

آئینۂ عصمت ۔ مترجمہ لالہ رینا ناتھ۔ لاہور، مطبع حکیم رام کرشن، ۱۹۱۴ء ۱۷ ص
ظلم ناروا۔ مترجمہ ن۔ن ۔ ۱۸۹۹ء
میٹھا زہر۔ مترجمہ سید علی مصطفیٰ ۱۹۰۱ء
میٹھا زہر عرف زہر محبت۔ مترجمہ نراین دت پرشاد بیتاب۔

HAMLET

جہانگیر یعنی ہیملٹ کا اردو ترجمہ از منشی محمد امتیاز علی۔ لکھنؤ، نوری پریس، ۱۸۸۸ء ۱۰۰ ص

خونِ ناحق عرف ہیملٹ۔ مترجمہ تلسی داس درت شیدا۔ لاہور، دیال سنگھ پبلشرز ۱۹۱۲ء ۲۲ص
خونِ ناحق عرف مارِ آستین۔ مترجمہ مہدی حسن خان احسن لکھنوی۔ ۱۹۳۴ء
شہزادہ ہیملٹ۔ مترجمہ احسان اللہ۔ ۱۸۹۰ء
ہیملٹ۔ (منظوم) مترجمہ عابد نواز جنگ۔ (مشمولہ سہ ماہی اردو۔ جنوری۔ ۱۹۳۹ء) ص ۱۔۶
(شیکسپیر کے چند بند کا ترجمہ" کے عنوان سے سہ ماہی اردو۔ جنوری ۱۹۳۹ء میں شائع ہوا۔)
ہیملٹ۔ (منظوم) مترجمہ عبدالباقی[۱] (غیر مطبوعہ)
ہیملٹ مترجمہ فراق گورکھپوری۔ نئی دہلی، ساہتیہ اکاڈمی، ۱۹۷۶ء
ہیملٹ۔ (منظوم) مترجمہ مصطفیٰ زیدی ۱۹۶۰ء
(مشمولہ: موج مری صدف صدف، از مصطفیٰ زیدی۔ لاہور اکیڈمی، لاہور ۱۹۶۰ء)
ہیملٹ (خون کا خون)۔ دہلی، مشورہ بک ڈپو ۱۹۶۰ء ۱۴۴ص
ہیملٹ۔ مترجمہ عنایت اللہ دہلوی دہلی، ساقی بک ڈپو

HENRY IV

ہنری چہارم مترجمہ خلیل۔ لاہور، پنجاب بک ڈپو ب ت

HENRY V

تسخیر فرانس۔ مترجمہ تفضل حسین اثر۔ لکھنؤ، الناظر پریس ۱۹۱۴ء ۹۶ص
یہ پہلے جولائی ۱۹۱۳ء سے دسمبر ۱۹۱۳ء تک ماہنامہ الناظر لکھنؤ میں قسطوار شایع ہوا۔
ہنری پنجم۔ مترجمہ سعید الحق عاشق دسنوی۔

JULIUS CAESAR

جولیس سیزر۔ مترجمہ باسط سلیم صدیقی۔ (غیر مطبوعہ)[۲]
" " ترجمہ و تلخیص از حنیظ جاوید (غیر مطبوعہ)[۳]
" " مترجمہ سید تفضل حسین۔ حیدر آباد، اختر دکن پریس، ۱۹۲۳ء
" " مترجمہ سید فیض۔ لاہور، مکتبہ کارواں۔ ×
" " مترجمہ شمشاد حسین صدیقی × ×
" " مترجمہ عنایت اللہ دہلوی × ×
" " مترجمہ غلام مصطفیٰ۔ پشاور، یونیورسٹی بک ایجنسی ×

KING JOHN

داؤ پیچ۔ مترجمہ ن۔ن۔ ۱۹۰۲ء

KING LEAR

سفید خون۔ مترجمہ آغا حشر کاشمیری۔ کراچی، اردو اکیڈمی سندھ [ب ت]

سفید خون۔ مترجمہ سردار محمد۔ (غیر مطبوعہ[۴])۔ (البرٹ کمپنی بمبئی کے لیے تیار کیا گیا)۔
〃 مترجمہ عبدالغنی بدایونی۔ × ×
شاہ لیئر۔ مترجمہ بابو شیام سندر لال برق سیتاپوری ۱۹۲۱ء
〃 (منظوم) مترجمہ ازرحم علی الہاشمی۔ (اردو ادب۔ علی گڑھ۔ شمارہ ۴ ۱۹۷۱ء)
مترجمہ عنایت اللہ دہلوی۔ (مشمولہ: ماہنامہ ساقی۔ دہلی۔ سالنامہ ۱۹۳۹ء) ص ۷۔۵۷
کنگ لیئر۔ مترجمہ مجنوں گورکھپوری۔ نئی دہلی، ساہتیہ اکیڈمی، ۱۹۲۳ء ۱۷۲ ص
〃 مترجمہ لالہ سیتا رام۔ لکھنؤ، نول کشور ×
ہار اجیتا۔ مترجمہ مراد علی۔ ۱۹۰۵ء

LOVE'S LABOUR LOST

یاروں کی محنت برباد۔ مترجمہ محمد سلیمان۔ گورکھپور ۱۸۹۹ء

MACBETH

میکبتھ۔ منظوم ترجمہ ازرحم علی الہاشمی۔ (اردو (سہ ماہی) علی گڑھ) شمارہ ۴۔ ۱۹۷۱ء ص ۷۳۔۱۲۳
تلاطم ایران۔ مترجمہ سہراب جی پسٹن جی کانگا۔ حیدرآباد، انوارالاسلام پریس ۱۹۳۱ء ۱۰۳ ص
ذیب ہستی۔ مترجمہ آغا حشر کاشمیری۔ ۱۹۰۸ء
میکبتھ۔ مترجمہ عنایت اللہ دہلوی (مشمولہ: ماہنامہ ساقی۔ دہلی۔ سالنامہ ۱۹۳۸ء) ص ۹۔۶۲
〃 مترجمہ غلام احمد رضوی تسخیر۔ لاہور، مکتبہ جدید ۱۹۷۹ء
〃 مترجمہ قاسم محمود۔ لاہور، کلاسیک ×
〃 مترجمہ قمر جمیل (غیر مطبوعہ[۵]) ۱۹۶۳ء
〃 مترجمہ محمد شمیم قریشی۔ پشاور، ندیم پبلشنگ ہاؤس ب ت ۱۵۲ ص
〃 مترجمہ محمد یونس سیٹھی فدا۔ پشاور، یونیورسٹی بک ایجنسی ×
وہم و گماں۔ مترجمہ مرزا تقی حسین تقی۔ حیدرآباد، اختر دکن پریس، ۱۹۳۴ء ۴۵ ص

MEASURE FOR MEASURE

جیسے کو تیسا۔ مترجمہ احسان اللہ۔ ۱۸۹۰ء
شہید ناز عرف اچھوتا دامن۔ مترجمہ آغا حشر کاشمیری۔ ۱۹۰۲ء

MERCHANT OF VENICE

وینس کا سوداگر۔ مترجمہ احمد حسین خاں۔ (مشمولہ تعلیم و تربیت ماہنامہ۔ لاہور۔ نومبر ۱۹۳۱ء) ۲۳۔۳۲ ص
آئینۂ دل فروش۔ مترجمہ نظیر بیگ نظیر اکبرآبادی۔ ۱۸۹۸ء
تاجرِ وینس۔ مترجمہ نذیر محمد ابن فتح علی۔ بمبئی ۱۸۸۴ء
جواں بخت۔ مترجمہ نوشیرواں جی مہرباں جی آرام۔

چاند سا سود خور۔ مترجمہ ن۔ن۔ ۱۸۹۵ء

دل فروش۔ مترجمہ مہدی حسن خاں احسن لکھنوی۔ ۱۹۰۰ء

دل فروش عرف یہودی سوداگر۔ مترجمہ افسوں شاہجہاں پوری ۱۸۹۸ء

عشق قاسم وشیریں عرف اصلی دلفروش۔ مترجمہ گوہر رامپوری

مرچینٹ آف وینس یعنی دلفروش۔ مترجمہ سہراب جی پسٹن جی کانگا ۱۹۰۳ء

وینس کا سوداگر۔ مترجمہ بابو بالیشور پرشاد۔ لکھنؤ، جے۔بی۔ ورما اینڈ برادرز، ۱۸۸۷ء

〃 بار دوم 〃 ۱۸۸۸ء

وینس کا سوداگر۔ مترجمہ سید عاشق حسین۔ دہلی، مشہور بک ڈپو، ۱۸۹۶ء ۱۴۸ص

〃 〃 بار دوم، لکھنؤ ۱۸۹۸ء

MIDSUMMER NIGHT'S DREAM

جام الفت۔ مترجمہ اظہر علی آزاد کاکوروی۔ علی گڑھ، مدرسۃ العلوم بک ڈپو۔ ۱۹۰۳ء ۱۲۸ص

خواب پریشاں۔ مترجمہ امیر احمد علوی۔ لکھنؤ، اودھ پنچ اخبار پریس، ۱۹۳۴ء

(پہلے اودھ پنچ اخبار لکھنؤ میں ۱۶ اگست ۱۹۰۰ء سے ۲۲ نومبر ۱۹۰۰ء تک قسطوار شایع ہوا۔)

ساون رین کا سپنا۔ مترجمہ غلام مصطفیٰ صوفی تبسم۔ لاہور، گورنمنٹ کالج ڈرامیٹک کلب، ب ت

موسم گرما کا خواب۔ مترجمہ احسان اللہ۔ ۱۸۹۰ء

MUCH ADO ABOUT NOTHING

جام الفت۔ مترجمہ لالہ سیتارام۔ ۱۹۰۶ء

جام الفت۔ مترجمہ فانی بدایونی۔ ۱۹۳۱ء

ذرا سے کام کا اتنا طومار۔ مترجمہ احسان اللہ۔ ۱۸۹۰ء

OTHELLO

اوتھیلو۔ مترجمہ عنایت اللہ دہلوی (مشمولہ: ماہنامہ ساقی۔ دہلی۔ سالنامہ ۱۹۳۹ء) ص ۵۱–۶۶

آتھیلو۔ مترجمہ سجاد ظہیر۔ نئی دہلی۔ ساہتیہ اکیڈمی ۱۹۶۸ء ۱۶۸ص

اُوتھیلو۔ مترجمہ احسان اللہ۔ ۱۸۹۰ء

〃 مترجمہ اشتیاق حسین عثمانی۔

〃 مترجمہ عزیز احمد مدنی۔ (غیر مطبوعہ)[۹]

〃 مترجمہ قاسم محمود۔ لاہور، کلاسیک ب ت ۱۷۲ص

〃 مترجمہ گوپال گویل۔ ۱۹۱۱ء

اوتھیلو عرف چنچل محمد آئینہ۔ مترجمہ سجاد حسین جوہر بنارسی۔

جعفر۔ مترجمہ احمد حسین خاں۔ لاہور، پیسہ اخبار، ۱۸۹۵ء

شہیدِ وفا۔ مترجمہ مہدی حسن خاں احسن لکھنوی ۱۸۹۸ء
مارِ آستین۔ مترجمہ دینا ناتھ فتح آبادی۔ ۱۹۰۳ء
بارِ دوم۔ ۱۹۰۳ء بارِ سوم۔ ۱۹۰۴ء
وہمی جنگی۔ مترجمہ نازاں دہلوی

PERICLES

خداداد۔ مترجمہ کریم الدین کریم بریلوی ۱۹۳۳ء
داد دریا۔ مترجمہ نوشیرواں جی مہرباں جی آرام ۱۸۷۱ء

RICHARD III

رچرڈ سوم۔ مترجمہ محمد شاہ
رچرڈ سوم۔ مترجمہ نراین دت پرشاد بیتاب۔ بمبئی، ترقی پریس، ۱۹۰۷ء ۱۵۰ص
ابتداً یہ ماہنامہ شیکسپیر بمبئی میں اکتوبر ۱۹۰۶ء سے جون ۱۹۰۷ء تک بالاقساط شایع ہوا۔
رچرڈ سوم۔ مترجمہ آغا محمد
سفید خون۔ مترجمہ آغا حشر کاشمیری ۱۹۰۶ء
کنگ رچرڈ سوم۔ مترجمہ کیقباد پسٹن جی۔ ۱۹۰۲ء بارِ دوم۔ ۱۹۰۷ء

ROMEO AND JULIET

بزمِ فانی عرف گلنار فیروز۔ مترجمہ محمد افضل ہمدم۔ لاہور، مطبع چمن داس، ۱۹۰۷ء
بزمِ فانی عرف گلنار فیروز۔ مترجمہ مہدی حسن خاں احسن لکھنوی۔ لاہور ۱۸۹۸ء
بزمِ فانی عرف دھوکا دھڑی۔ مترجمہ عبدالغنی خلیل بدایونی ۱۸۹۹ء
بزمِ فانی۔ مترجمہ آغا حشر کاشمیری ۱۹۰۰ء
تاجدار جوگن۔ مترجمہ عبداللطیف شاد ۱۹۲۲ء
رومیو جولیٹ۔ مترجمہ احسان ۱۸۹۰ء
" مترجمہ امراؤ سنگھ۔ آگرہ، مطبع الٰہی ۱۹۱۲ء
" مترجمہ عزیز احمد۔ دہلی، انجمن ترقی اردو ۱۹۴۱ء ۲۸۵ص
" " کراچی، انجمن ترقی اردو، پاکستان ۱۹۶۱ء
" مترجمہ عنایت اللہ دہلوی
" مترجمہ ن۔ ن۔ دہلی، مشہور بک ڈپو ب ت
رومیو جولیٹ عرف عشق فیروز لقا گلنار سیر۔ مترجمہ مرزا نظیر بیگ نظیر اکبر آبادی ۱۹۰۴ء
رومیو جیولیٹ۔ میکبتھ۔ مترجمہ ستار طاہر۔ لاہور، مکتبہ شاہکار۔ ۱۹۷۵ء ۶۶ص
گلنار و فیروز۔ مترجمہ جی۔ ایل۔ سیٹھی۔ ۱۹۰۹ء

گلنار و فیروز۔ مترجمہ شیر خاں ۱۸۹۶ء
معشوقۂ فرنگ عرف گلنار و فیروز۔ مترجمہ جوالا پرشاد برق سیتاپوری۔ لکھنؤ، نول کشور، ۱۸۹۶ء

TAMING OF THE SHREW

بدمزاج کا سر کرنا۔ مترجمہ احسان اللہ۔ ۱۸۹۰ء
ہٹیلی دلہن۔ مترجمہ ن۔ ن۔ ۱۹۲۰ء
یوں رام کریں۔ مترجمہ اکرام بریلوی۔ (غیر مطبوعہ)

TEMPEST

تیرِ ستم۔ مترجمہ پنڈت جنیشور پرشاد۔ لاہور، نرائن دت سہگل۔ ب ت
تیرِ نگاہ۔ مترجمہ شفیع الدین خاں مرادآبادی۔ ۱۸۹۷ء
خداداد۔ مترجمہ پنڈت نرائن دت پرشاد بیتاب ۱۸۹۱ء
طوفان۔ منظوم ترجمہ از رحم علی الہاشمی (اردو ادب (سہ ماہی) علی گڑھ شمارہ ۴ ۱۹۷۰ء) ۵-۵۲ ص

TITUS ANDRONICUS

جنونِ وفا۔ مترجمہ عبداللطیف شاد ۱۹۰۰ء

TWELFTH NIGHT

بارہویں رات۔ مترجمہ مسعود پرویز (غیر مطبوعہ)۔
بارہویں رات یا جو آپ چاہیں۔ مترجمہ شریف الدین شہاب۔ کراچی لاہور ۱۹۵۵ء
خوشِ انجام۔ مترجمہ سعید الحق عاشق دسنوی۔

ان کے علاوہ کچھ متفرق کام بھی ہوئے ہیں جن کو ان کی اہمیت اور افادیت کے پیشِ نظر کسی طرح بھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ ان متفرق ترجموں کی تفصیلات اس طرح ہیں :۔

آبشار مترجمہ احمد حسین۔ لاہور، فیروز سنز x x
شیکسپیر کے سولہ ڈراموں کا افسانوی روپ

بچوں کے شیکسپیر۔ لاہور، پنجاب بک ڈپو x x
بچوں کے لیے شیکسپیر کے اہم ڈراموں کے کتابچے

بچوں کی کہانیاں، از علی سردار جعفری۔ بمبئی، کتب پبلشرز x x
چارلس لیمب اور میری لیمب کی TALES FROM SHAKESPEARE RETOLD
پر مبنی بچوں کے لیے دلچسپ کہانیاں

شیکسپیر کی کہانیاں، ترجمہ و تلخیص از ڈی اے ہریسن قربان۔ لکھنؤ، نسیم بک ڈپو ۱۹۷۸ء ۱۵۸ص
بارہویں رات، وینس کا سوداگر، شاہ لیئر، رومیو جولیٹ،

پیریکلس، میکبتھ، سمبلین، طوفان اور اوتھیلو کا ترجمہ و تلخیص۔

شیکسپیر کے افسانے؛ مترجمہ خان احمد حسین۔ لاہور، فیروز سنز × ۱۴۴ ص
شیکسپیر کے چودہ ڈراموں کی تلخیص اور ترجمہ۔

نکات شیکسپیر۔ از تلوک چند محروم (مشمولہ: گنج معانی۔ دہلی کتاب گھر، ۱۹۵۷) ص ۲۴۷ــ۲۷۰
شیکسپیر کے مختلف ڈراموں کے منتخب حصّوں کا منظوم ترجمہ۔

حواشی

۱۔ بحوالہ: کتابیات تراجم۔ جلد دوم۔ مرتبہ مرزا حامد بیگ۔ اسلام آباد، مقتدرہ قومی زبان، ۱۹۸۷ء ص ۱۰۴
۲ و ۳۔ بحوالہ کتابیاتِ تراجم۔ جلد دوم۔ مرتبہ مرزا حامد بیگ۔ ص ۸۴
۴۔ 〃 〃 〃 〃 ص ۹۱
۵۔ 〃 〃 〃 〃 ص ۱۰۰
۶۔ 〃 〃 〃 〃 ص ۷۶
۷۔ 〃 〃 〃 〃 ص ۱۰۴
۸۔ 〃 〃 〃 〃 ص ۷۷

زرینہ خان*

میر عبدالجلیل واسطی بلگرامی

کی

ادبی خدمات

(ایک مختصر جائزہ)

میر عبدالجلیل واسطی بلگرامی کا شمار عہدِ مغول کے آخری دور کے معروف علماء و فضلاء و شعراء میں کیا جاتا ہے۔ میر عبدالجلیل مولانا غلام علی آزاد بلگرامی کے جد مادری اور استاد تھے۔ آزاد نے ان کے نام کو اپنی تصنیفات و تالیفات میں زندہ جاوید کیا ہے۔ مولانا آزاد نے میر کی زندگی کے مفصل حالات اور ان کی تصنیفات کا ذکر کیا ہے۔ اور ان سے متعلق بیشتر حالات محض آزاد کی تصنیفات کی بدولت ہم تک پہنچے ہیں۔

میر عبدالجلیل کی ولادت سنہ ۱۰۷۱ھ[1] میں بلگرام میں ہوئی۔ ابتدائی تعلیم میر نے بلگرام کے علماء اور پورب کے قصبات کے علماء و فضلاء سے حاصل کی۔ بعد میں میر شیخ غلام نقش بندی لکھنوی کے حلقۂ درس میں شامل ہو گئے۔ میر سید مبارک بلگرامی سے علم حدیث کی تحصیل کی۔ اس کے علاوہ تمام علوم منقول و معقول بالخصوص تفسیر لغت و حدیث و فنون عربیہ تاریخ و موسیقی میں کمال قدرت حاصل کی۔ ان کا حافظہ اتنا اچھا تھا کہ قاموس اللغات انھیں ازبر تھی۔[2] میر، طفیل محمد بلگرامی کے حلقۂ درس میں بھی شامل رہے۔

تلاش معاش کے سلسلے میں میر نے دکن کا سفر کیا اور بیجاپور پہنچ کر اورنگ زیب کے لشکر میں رسائی حاصل کی اور سرکاری ملازمت سے سرفراز ہوئے۔ مرزا یار علی بیگ سوانح نگار کی معرفت سے میر کو سوانح نگاری و بخشی گری گجرات شاہ دولا کی حاصل ہوئی۔[3] میر نے قریب چار سال تک اس خدمت کو انجام دیا۔ اس کے بعد انھیں بھکر اور سیو سیستان کا وقائع نگار اور بخشی مقرر کیا گیا۔

اورنگ زیب میر کی قدر کرتا تھا اور انھیں عزت و توقیر سے دیکھتا تھا۔ اورنگ زیب کے بعد اس کے جانشین بھی میر کی قدر دانی کرتے تھے اور ان کے عہد میں بھی میر وقائع نگاری اور بخشی گری کے عہدہ پر فائز رہے۔ میر نے اورنگ زیب، شاہ عالم، محمد معز الدین، جہاندار شاہ، محمد فرخ سیر، رفیع الدرجات، شاہ جہاں ثانی اور محمد شاہ ان ساتوں شاہانِ مغول کا دور دیکھا ہے اور وہ ان مغل بادشاہوں کی سرکار میں ملازم رہے۔

---

*گلستاں، بدر باغ، علی گڑھ

میر عبدالجلیل کی وفات سنہ ۱۱۳۸ھ میں ہوئی[۷] انھیں بلگرام میں ان کے والد کے قدموں میں دفن کیا گیا۔
میر عبدالجلیل کو انواع سخن میں کمال دستگاہ و مہارت حاصل تھی۔ گو کہ شاعری ان کا پیشہ نہ تھا لیکن ذوق طبع و موزوں طبیعت کے باعث انھوں نے شاعری کی۔ اپنی سرکاری ملازمت کی بے پناہ مصروفیات کے باوجود انھوں نے اصناف سخن میں طبع آزمائی کی ہے۔ خصوصاً مثنوی گوئی میں انھیں خاص قدرت حاصل تھی۔ انھوں نے میر محمد مراد لائق جونپوری کے اصرار پر امیر خسرو کے طرز پر خمسہ لکھا[۸] خمسہ کی چار مثنویاں دستیاب ہیں۔ ایک مثنوی مخزن الاسرار، خسرو کی مثنوی کے جواب میں کہی ہے۔ دوسری مثنوی امواج الخیال ہے۔ تیسری مثنوی جشن طوی فرخ سیر بادشاہ کے ذکر میں ہے جو سنہ ۱۱۲۷ھ میں تحریر ہوئی[۹]
اس کے علاوہ مثنوی کدخدائی ارشاد خان ہے۔
میر کی جملہ تصنیفات میں مثنویاں چند قصائد کچھ رباعیات اور چند قطعات ہیں۔ نثر میں انشای جلیل اور منشآت جلیل کے نام سے ان کے خطوط ہیں جو انھوں نے اپنے صاحبزادے کو سفر سے لکھے تھے۔

انشای جلیل

یہ غالباً میر کی پہلی تصنیف ہے۔ اس میں شہنشاہ اورنگ زیب کی بعض لڑائیوں اور فتوحات کا ذکر ملتا ہے۔ اس کتاب میں میر نے اپنے مربیوں اور محسنوں کا بھی ذکر کیا ہے اور ان کی عنایات و نوازشات کا ذکر کیا ہے۔

منشآت جلیل

انشای جلیل کے علاوہ نثر میں میر کے لکھے ہوئے خطوط کا یہ مجموعہ ہے جو انھوں نے اپنے صاحبزادے میر سید محمد کو اپنی بیکاری اور ملازمت کے دوران لکھے تھے۔ یہ خطوط ایک باپ کی شفقت اور محبت سے لبریز ہیں اور ساتھ ساتھ ناصح مشفق کی طرح انھوں نے اپنے بیٹے کو پند و نصیحت بھی کی ہے جو پڑھنے والے کو درس دیتے ہیں۔

شاعری

میر عبدالجلیل بلگرامی کو شاعری سے کچھ زیادہ لگاؤ نہ تھا وہ محض تفنن طبع کی خاطر شعر کہتے تھے یا شاید اس لیے کہ کوئی صنف کمال ان سے رہ نہ جائے۔ اپنے علم و فضل اور مرتبہ سے خوب واقف تھے اور شاعری کو اپنے مرتبہ سے حقیر گردانتے تھے جیسا کہ وہ خود اپنے "قصیدۂ نسبی" میں کہتے ہیں ؎

مقصود من تفنن طبع است از سخن
ورنہ سزای رتبۂ من نیست شاعری[۱۰]

میر نے اپنا موازنہ امیر خسرو دہلوی سے کیا ہے —

اگرچہ میر خسرو بود استاد	ندارد چرخ چون او دیگری یاد
در انواع سخن شور جہانست	بقدرت خسرو صاحب قران است
ولی من ہم ازین گلدستۂ نو	درین عصرم بجای میر خسرو[۱۱]

میر نے پہلے طرازی تخلص اختیار کیا پھر اپنے حسب و نسب کی وجہ سے واسطی لکھنے لگے لیکن اکثر وہ اپنا پورا نام میر عبدالجلیل لکھتے تھے۔

میر نے قصائد کہے ہیں جو محض تقریبات کے باعث کہے ہیں ورنہ مدح سرائی ان کا پیشہ نہیں تھا۔ قصائد میں میر نے اپنے

پیش رو ابو طالب کلیم اور محمد جان قدسی کے طرز کی پیروی کی ہے۔ یہ شعرا میر کے قریب العہد تھے۔ لہٰذا ان کے سبک کی تقلید اگر میر نے کی تو اس میں حیرانی کی بات نہیں ہے۔

نیکو سیر بن محمد اکبر بن خلد مکان قلعۂ آگرہ میں محبوس تھا۔ امیر الامرا سید حسین علی خاں نے سنہ ۱۷۲۰ء/۱۰۹۸ھ میں قلعۂ آگرہ کو فتح کیا۔ اس کی تعریف و توصیف میں میر نے شاندار قصیدہ فتح آگرہ کے نام سے کہا۔ اس قصیدہ کا مطلع ملاحظہ ہو ؎

مژدہ ای دوستاں کہ دو عالم   نقد شد نیسۂ بہار ارم [۹]

اس قصیدہ کے عوض میر کو امیر الامرا نے انعام و اکرام سے نوازا لیکن میر نے اسے قبول نہیں کیا۔ سید حسین علی خاں میر کی تعریف ان الفاظ میں کرتا تھا ـــــ

"میر عبد الجلیل درین عصر نظیر خود ندارد و لوازم احترام فوق الحد بتقویم میرساند۔" [۱۰]

میر نے اپنی تمام عمر میں صرف ایک بار خلد مکان عالمگیر کی مدح میں کہی گئی رباعی کے عوض میں اورنگ زیب سے انعام و اکرام قبول کیا۔ رباعی حسب ذیل ہے ؎

کسریٰ کہ بعدل بود عالم پرور   بی جرم آویخت پای زنجیر در
ذاتت ز کمال عدل تجویز نکرد   آویختن سلسلۂ درہم در کشور [۱۱]

میر صاحب کا کلام عربی و فارسی، ہندی اور ترکی میں پایا جاتا ہے۔ باوجود کم گوئی اور کم توجہ کے میر نے جو بھی کہا ہے وہ فنی اعتبار سے شعر و سخن کی کسوٹی پر کھرا اترتا ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ میر کو اصنافِ سخن میں کامل دستگاہ حاصل تھی۔

تاریخ گوئی ـــــ

میر عبد الجلیل بلگرامی کو تاریخ گوئی میں ملکہ حاصل تھا۔ انھوں نے بیشتر خوشی و غم کے مواقع پر منظوم تاریخیں کہیں جو فارسی اور عربی میں دستیاب ہیں۔ اس کے علاوہ ہندی زبان میں بھی انھوں نے تاریخیں کہی ہیں۔

سلطان اورنگ زیب نے جب ۱۳ ذی قعدہ سنہ ۱۰۷۸ھ/۱۷۰۰ء [۱۲] میں مرہٹوں کو شکست دے کر ستارہ گڑھ کے قلعہ کو فتح کیا تھا تو اسی شب میر نے عربی، فارسی اور ہندی زبان میں گیارہ تاریخیں کہی تھیں اور رسالہ ترتیب دے کر عالمگیر کی خدمت میں پیش کی تھیں۔ رسالہ کا نام "گلزار فتح شاہ ہند طوی نامۂ فیروزی شاہ عالمگیر" رکھا۔ فارسی کی تاریخ میر کی سخن دانی اور فن شعر پر کامل عبور اور جدت آفرینی کی مظہر ہے ؎

چو شہ ابہام زیر خنجر آورد   بورد اسم اعظم در شمارہ
قلاع کفر شد مفتوح فی الحال   ز تیغ او عدو شد پارہ پارہ
ز انگشتان شد برمد ابہام   برابر چار الف کردم نظارہ
بعینہٖ بود شکل سال ہجری   بی تاریخ تسخیر ستارہ
چنیں تاریخ گفتن اختراع است   شد از عبد الجلیل این آشکارہ [۱۳]

فتح بسنت گڑھ کے موقع پر بھی میر نے پانچ تاریخیں کہی ہیں جو انشای جلیل میں نقل ہیں۔

میر نے فرخ سیر بادشاہ کی تخت نشینی کے موقع پر بھی عربی، فارسی، ہندی اور ترکی چاروں زبانوں میں

تاریخیں کہی ہیں۔ فرخ سیر نے ۱۷۱۳ء/۱۰۹۱ھ میں تخت سلطنت پر جلوس کیا۔

میر نے کچھ تاریخیں اپنے خاندان کے بچوں کی پیدائش پر بھی کہی ہیں۔ اسی طرح انھوں نے اپنے قریبی اشخاص کی وفات کے مواقع پر بھی تاریخیں کہی ہیں۔ مثلاً سید مبارک محدث بلگرامی، میر سید مرلی بلگرامی اور میر سید احمد بن سید بدہ بلگرامی کی وفات کی تاریخیں کہی ہیں۔

شہنشاہ عالمگیر کی وفات ۱۷۰۷ء/۱۰۸۵ھ ہوئی میر نے ان کی وفات کی تاریخ 'فےٴ آفتاب عالمتاب' نکالی۔

میر عبد الجلیل نے مثنویاں بھی کہی ہیں۔ انھیں مثنوی گوئی پر کمال قدرت حاصل تھی۔ انھوں نے امیر خسرو کے طرز پر خمسہ کہا ہے جس کی چار مثنویاں دستیاب ہیں۔

مثنوی امواج الخیال ـــــ

میر نے یہ مثنوی اپنے وطن بلگرام کی تعریف و توصیف میں، عنفوانِ شباب میں کہی تھی۔ اس مثنوی میں میر نے زورِ بیان اور جوش و خروش کے ساتھ نہایت خوبصورت انداز میں بلگرام کی تعریف کی ہے۔ مطلع حسب ذیل ہے ؎

آب و گل من کہ فیض عام است　　از خطۂ پاک بلگرام است
سبحان اللہ چہ بلگرامی　　کوثر می و آفتاب جامی[۱۴]

اس مثنوی میں میر نے بلگرام کے فضلاء و فقراء کا بھی ذکر کیا اور اکثر قواعد ہندی موسیقی کے بھی بیان کیے ہیں۔

مثنوی کدخدائی ارشاد خان ـــــ

ارشاد خاں نواب امین الدولہ سنبھلی وقایع نویس حضور محمد شاہ کا بیٹا تھا۔ میر عبد الجلیل کو نواب امین الدولہ سے خاص ربط و تعلق تھا۔ اس مثنوی میں انھوں نے امین الدولہ سے اپنی محبت اور شاعری کا حق ادا کیا ہے۔

مثنوی طوی محمد فرخ سیر بادشاہ ـــــ

میر عبد الجلیل کی تمام مثنویات بلکہ تصنیفات میں یہ مثنوی سب سے طویل ہے اور پوری کتاب کی شکل میں ہے۔ یہ مثنوی ۱۲۹۹ھ میں منشی نول کشور سے چھپ چکی ہے اور "مثنوی میر عبد الجلیل" کے نام سے موسوم ہے اور بہ آسانی دستیاب ہے۔ اس میں کل ۱۲۰۴ اشعار ہیں۔

میر نے یہ مثنوی بادشاہ فرخ سیر کی شادی کے موقع پر کہی تھی۔ فرخ سیر کی شادی راجہ اجیت سنگھ راٹھور مرزبان جودھ پور اور مارواڑ کی بیٹی سے بہت تزک و احتشام سے ہوئی تھی۔ یہ آخری راجپوتنی تھی جو مغل بادشاہ کے حرم میں داخل ہوئی۔ لیکن یہ مثنوی فرخ سیر تک نہیں پہنچ سکی اور اس کی وفات ہوگئی۔ میر نے بددل ہوکر اس کو ایک طرف ڈال دیا۔ بعد میں غلام علی آزاد بلگرامی نے اسے ترتیب دیا اور اس کے مشکل ابیات کو حتی المقدور حل کیا اور حواشی ابیات درج کیے۔ اس کے اشعار صاف ستھرے اور کیف آور ہیں۔ اس مثنوی میں میر نے ہندی راگوں کو فارسی کے قالب میں ڈھالا ہے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ میر کو ہندی موسیقی پر بھی کمال قدرت حاصل تھی۔ جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں ؎

جگر چوں دانۂ یاقوت سفتم
کہ نام پردھا در پردہ گفتم[۱۵]

اس مثنوی میں مختلف عنوانات مثلاً طایفۂ رقاصان، صفت چراغان، صفت آتش بازی، صفت فیلان، صفت سقایان وغیرہا کے تحت میر نے اپنے شاعرانہ تخیل سے ان مناظر کی رنگا رنگ تصویر کشی کی ہے۔ چند اشعار مختلف عنوانات کے تحت درج ہیں۔

درصفت فیلان

قلم چوں وصف فیلاں کرد تحریر
چو بر ہفتم فلک جا کرد کیوان [۱۶]

وصف رقاصان

بپا مطربا پردۂ سازکن
طرب می رود نیک آوازکن [۱۷]

عروس کی تعریف میں میر یوں نغمہ سرا ہیں ـــــ

عقب تخت شدہ چنڈول رانی نگارین محمل بلقیس ثانی
چو شد دولت سرای شاہ بیدا کہ دولت برجمال اوست شیدا [۱۸]

چو صید دل نماید حسن آہنگ
بہ دام چہرۂ ہر یار سارنگ [۱۹]

غزل ـــ

اس صنف سخن میں بھی میر نے طبع آزمائی کی ہے۔ گوکہ انھیں مثنوی گوئی میں زیادہ مہارت حاصل تھی لیکن پھر بھی انھوں نے تھوڑی دقت اور توجہ سے بہترین غزلیں بھی کہی ہیں۔ بقول مؤلف تذکرہ بے نظیر بہ غزل گفتن کم توجہی داشت اما در اقسام سخن علم یکتائی می افراشت۔ [۲۰]

غزل اگرچہ کم کہی ہے لیکن اندک توجہ اور انہماک سے خیال اور معانی کی وسیع دنیا کو مسخر کیا ہے۔ مضمون آفرینی، شاعرانہ اختراع، معنی آفرینی میں کمال مہارت کا ثبوت دیا ہے۔ ان کی غزلوں کے متفرق اشعار ملاحظہ ہوں ـــ

شام غم را در سوار نامہ پنہاں کردہ ام
صبح محشر می دمد از صفوۂ مکتوب ما [۲۱]

دل جدا، دیدہ جدا سوی تو پرواز کند
گرچہ من در قفس بال و پرم بسیار است [۲۲]

آنچہ بر جستیم و کم دیدیم و بسیار است و نیست
نیست جز آدم دریں عالم کہ بسیار است و نیست [۲۳]

میر عبدالجلیل کے ہم عصران کے متعلق اپنی آرا ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں ـــــ سید معصوم علی مدنی میر کے متعلق رقم طراز ہیں ـــــ

"من در تمام عمر خود جامع غرائب علوم مثل میر عبدالجلیل ندیدم۔" [۲۴]

میر کی سید مدنی سے اورنگ آباد میں ملاقات ہوئی تھی۔ شیخ غلام نقش بندی بھی میر کی ہمیشہ تعریف و تحسین کرتے تھے۔ تذکرۂ بے نظیر کے مؤلف عبدالوہاب افتخار میر عبدالجلیل کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:۔

ما از فضلا و عرفا و شعرا ہر کہ با میر علاقہ برخورد زبان بہ اعتراف ہمہ دانی او برکشود۔ مالک الرقاب الکلٔ ظاہری و باطنی است۔"۲۵

سید حسین علی خاں امیر الامرا ہمیشہ میر کی تعریف و توصیف ان الفاظ میں کرتا تھا "میر عبدالجلیل درین عصر نظیر خود ندارد۔"۲۶

میر عبدالجلیل کے متعلق ان کے ہم عصر اشخاص کی آرا سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ علم و فضل و شعر و سخن میں یکتائے روزگار تھے۔ انھوں نے اپنی سرکاری ملازمت کے دوران بیشتر مصروفیات کے باوجود اپنے ذوق کی تسکین کے لیے مشق سخن جاری رکھی اور اس میدان کے شہسوار ثابت ہوئے۔ ان کی تصنیفات و تالیفات اس بات کی شاہد ہیں کہ میر بلند پایہ انشا پرداز تاریخ گو اور شاعر تھے۔

مآخذ

۱۔ سروِ آزاد، ص ۲۵۶ و ید بیضا (مخطوطہ) احسن کلیکشن۔ خزانۂ عامرہ ۔ مفتاح التواریخ، ص ۲۹۷۔ تذکرہ بے نظیر، ص ۹۰۔ تذکرہ علمائے ہند، ص ۱۰۸۔ نتایج الافکار، ص ۱۹۴۔ سفینۂ خوشگو، ص ۱۵۵۔ بزم تیموریہ، ج ۳ ص ۹۷۔

۲۔ سروآزاد، ص ۲۵۴۔ تذکرہ علمائے ہند، ص ۱۰۸۔ ید بیضا (مخطوطہ) خزانۂ عامرہ

۳۔ ایضاً۔

۴۔ سروآزاد، ص ۲۵۶۔ تذکرہ بے نظیر، ص ۹۲۔ ید بیضا (مخطوطہ)

۵۔ سروآزاد، ص ۸ ۲۔ ید بیضا (مخطوطہ)۔ تذکرہ حسینی، ص ۲۲۴

۶۔ ایضاً۔ تذکرہ حسینی، ص ۲۲۵

۷۔ سروآزاد، ص ۲۶۴-۲۶۳

۸۔ ایضاً۔ ید بیضا (مخطوطہ)

۹۔ حیات جلیل، ج ۲ ص ۵۱

۱۰۔ سروآزاد، ص ۲۶۴

۱۱۔ ایضاً۔

۱۲۔ حیات جلیل، ج ۲ ص ۴۳

۱۳۔ ایضاً۔ ص ۴۵

۱۴۔ ایضاً۔ ص ۵۷

۱۵۔ سروآزاد، ص ۲۶۹

۱۶۔ تذکرہ بے نظیر، ص ۹۳

۱۷۔ حیات جلیل، ج ۲ ص ۶۸-۷۱

۱۸۔ ایضاً۔

۱۹۔ تذکرہ ید بیضا (مخطوطہ)

۲۰۔ تذکرہ بے نظیر، ص ۹۱

۲۱۔ حیات جلیل، ج ۲ ص ۳۶

۲۲۔ ایضاً۔ ص ۲۷

۲۳۔ ایضاً۔ ص ۹

۲۴۔ سروآزاد، ص ۲۵۴

۲۵۔ تذکرہ بے نظیر، ص ۹۱

۲۶۔ تذکرہ ید بیضا (مخطوطہ)

سہ ماہی فکر و نظر علی گڑھ

خصوصی شمارہ

قرآنیات

جلد : ۳۶ ۱۹۹۹ء شمارہ: ۲

مدیر

پروفیسر محمد سالم قدوائی

نائب مدیر

محمد صابر

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مجلسِ ادارت

قیمت :

فی شمارہ ـــ بیس (۲۰) روپے

سالانہ ـــ ساٹھ (۶۰) روپے

طلبائے اے۔ایم۔یو کے لیے

سالانہ ـ پینتیس (۳۵) روپے

بیرون ملک

سالانہ ـ پندرہ (۱۵) امریکی ڈالر

سیٹنگ : ساجد علی خاں

طباعت : اے۔ ایم۔ یو پریس، علی گڑھ۔ فون۔ ۴۰۶۸۴۶

ترتیب

○ اداریہ	مدیر	۵
○ قرآن مجید کے حروفِ مقطعات	ڈاکٹر ہاشم امیر علی	۷
○ ثعالبی ادب کی لغوی دینی جہات: معرباتِ قرآن کریم کے حوالے سے	پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی ندوی	۱۲
○ تفسیر طبری تحقیق و تخریج علامہ محمود محمد شاکر	پروفیسر محمد راشد ندوی	۲۲
○ ایران کی فارسی تفسیر نویسی پر ایک نظر	پروفیسر کبیر احمد جائسی	۲۷
○ انگریزی تراجم قرآن مجید: ایک تنقیدی جائزہ	پروفیسر عبدالرحیم قدوائی	۵۰
○ قرآن مجید کے اردو تراجم اور تفاسیر	پروفیسر محمد سالم قدوائی	۶۲
○ سلاطین ہند کی قرآنی دلچسپیاں	ڈاکٹر ظفر الاسلام	۷۰
○ ہندوستانی عربی ادبیات میں تفسیری رجحانات کا مطالعہ	ڈاکٹر عبید اللہ فہد	۸۸
○ قرآن مجید کے ہندی تراجم	جناب مفتی مشتاق احمد تجاروی	۹۹
○ سرسید کا مذہبی فکر ان کی تفسیر کی روشنی میں	پروفیسر محمد سالم قدوائی	۱۰۴
○ البیان کے ترجمہ کا ایک موازنہ	ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحی	۱۱۰
○ نظریۂ اعجاز القرآن - ایک تاریخی مطالعہ	جناب محمد حبیب الرحمٰن	۱۲۳

○○○

اداریہ

قرآن مجید محض مسلمانوں کی مذہبی کتاب ہی نہیں ہے بلکہ یہ دنیا والوں کے لیے ایک ضابطہ اور نظامِ حیات کی حیثیت رکھتا ہے، دنیا کی جتنی بھی مذہبی کتابیں ہیں وہ کسی مخصوص فرقہ یا قوم کو دعوت دیتی ہیں لیکن قرآن مجید کا پیغام عام ہے اور تمام لوگوں کے لیے ہے۔ قرآن مجید میں ہر جگہ تفکر، تعقل تدبر کی بات ہر ایک کے لیے کہی گئی ہے کہیں ایسا نہیں ہے کہ یہ صرف مسلمانوں ہی کے لیے ہے فرق صرف اتنا ہے کہ مسلمانوں کے لیے یہ ایمان کا جزو ہے اور دوسروں کے لیے استفادہ کی کتاب۔ قرآن مجید نے جو تعلیم دی ہے اس کی مثال بھی کہیں اور نہ ملے گی، اس کا پیمانہ اخلاق وحلم، اس کا دائرۂ علم وحکم، اس کا انداز دعوت وتبلیغ، اس کے معاشی سیاسی اور تاریخی نظریات، سائنسی علوم کی طرف اشارے، غرض زندگی کا کوئی ایسا پہلو نہیں ہے جو اللہ تعالےٰ نے اپنی اس کتاب میں اجاگر نہ کیا ہو اور انسانوں کی ترقی اور فلاح وبہبود کی راہ نہ دکھائی ہو۔ قرآن مجید کا جتنا مطالعہ کیا جائے اتنا ہی اس کے اعجاز و ایجاز کا احساس بڑھتا ہے، کیا دنیا کی کوئی کتاب اس کے مقابلہ میں رکھی جا سکتی ہے؟ پھر ہم لوگ اس سے غفلت اور بے توجہی کے مرتکب کیوں ہیں؟

کافی دنوں سے ارادہ تھا کہ فکر ونظر کا کوئی خصوصی شمارہ نکالا جائے لیکن بات نہ بن سکی، اتفاق سے پچھلے دنوں چند مضامین قرآن مجید سے متعلق آ گئے اسے فال نیک سمجھ کر خیال ہوا کہ چند اور مضامین جمع کرکے قرآنیات پر ایک شمارہ مرتب کر دیا جائے، اللہ کا شکر ہے اس میں کامیابی ہوئی، کچھ مضامین اپنے دوستوں سے زور دے کر لکھوائے، اب یہ شمارہ آپ کے سامنے ہے۔

مدیر

ہاشم امیر علی ٭

قرآن مجید کے حروف مقطّعات

جامعہ ملیہ اسلامیہ سے تعلق پیدا کرنے کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ یہاں کے ارباب علم وفضل سے کچھ حاصل کروں۔ چنانچہ ایک سال قبل یہاں چند ہی روز رہنے کے بعد مولانا عبدالسلام قدوائی صاحب سے نیاز حاصل ہوا اور میں نے ان سے استدعا کی کہ قرآن مجید کے حروف مقطعات کے بارے میں زیادہ سے زیادہ مستند تفاسیر میں جو بیان کیا گیا ہے، اس کا خلاصہ لکھنے کی تکلیف گوارہ فرماکر میری رہبری فرمائیں۔ صاحب موصوف نے از راہ عنایت میری خواہش پر التفات فرمایا اور اپنا قیمتی وقت صرف کرکے ایک نوٹ ارسال فرمادیا۔ یہ تحریر چونکہ جامع اور مختصر ہے، اس کو مکمل طور پر ذیل میں پیش کر رہا ہوں۔

۱۔ مولوی عبدالسلام صاحب کا نوٹ

"حروف مقطعات کے بارے میں ابن جریر طبری کی تحریر کا خلاصہ :۔

۱۔ قرآن مجید کے نام ہیں (مجاہد ۔ ابن جریج)

۲۔ افتتاحی الفاظ ہیں جن سے سورتوں کا آغاز کیا گیا ہے (مجاہد)

۳۔ سورتوں کے نام ہیں (عبدالرحمٰن ابن زید بن اسلم)

۴۔ اللہ تعالیٰ کے اسم اعظم ہیں (شعبی ۔ سدی)

۵۔ قسمیں ہیں (ابن عباس)

۶۔ الفاظ کے مخفف ہیں (سعید ابن جبیر)

مثلاً الم میں الف سے اللہ، ل سے جبریل، م سے محمد۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جبریل کے واسطے سے حضرت محمد پر نازل کیا۔

٭ حیدر آباد کی اہم علمی شخصیت متوفی سنہ ۱۹۸۷ء

۷۔ خدا کے اسماء و صفات کی جانب اشارات ہیں۔
۸۔ ابجد کے قاعدے سے اشخاص و امم کے متعلق سنین و اعداد ہیں (لیکن اس قول کو ابن جریر نے فضول قرار دیا ہے)
۹۔ صرف حروف معجم ہیں۔ عربوں میں اس قسم کی تحریر کا رواج تھا۔ مثلاً ایک شاعر کا مصرع ہے۔
فقلنا لها قفی قالت قاف (یہاں "قاف" سے مراد وقفت ہے)۔
۱۰۔ اسرار و رموز الٰہی ہیں۔ ان کی حقیقت سے صحیح واقفیت نہیں ہے۔ "

۲۔ مستند انگریزی کتب میں حروف مقطعات کے حوالے

مغرب کے علماء نے اپنے وسیع مطالعہ اور چھان بین سے جو نتائج نکالے ہیں اور انگریزی زبان کے مستند ترین ذخیرۂ علم یعنی انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا میں جو خلاصہ پیش کیا گیا ہے، اس کا ترجمہ درج ذیل ہے :۔

"قرآن کی ۲۹ سورتوں کی ابتدا میں چند حروف تہجی پائے جاتے ہیں (مثلاً الف ل م ، ح م وغیرہ) ان کے مختلف مفہوم پیش کیے گئے ہیں، مثلاً یہ کہ یہ حفاظ کے ناموں کے مخفف ہیں، یا یہ کہ ان اشخاص کے ناموں کے مخفف ہیں جن سے مختلف سورتوں کے مسودے حاصل کیے گئے تھے وغیرہ وغیرہ، لیکن کوئی نظریہ بھی عام مقبولیت حاصل نہ کر سکا۔"

انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں اس مسئلہ پر بہت تفصیل سے بحث کی گئی ہے، لیکن اس کا بھی لب لباب یہی ہے اور آخر میں یہ لکھا گیا ہے کہ اکثر مفسرین نے اس مسئلہ پر خیال آرائیاں کرنے کے بعد اپنے تبصروں کو "واللہ اعلم" پر ختم کیا ہے۔

اس مختصر تمہید کا خلاصہ یہ ہے کہ متقدمین و متاخرین و مستشرقین میں سے کسی نے بھی اس مسئلہ کو حل نہیں کیا اور جتنے مختلف نظریے بیان کیے جائیں گے، ان کا خلاصہ یہی ہو گا کہ کسی کو بھی اپنے یا کسی اور کے بیان کردہ نظریہ پر کامل اعتماد نہیں ہے۔ یہ اسی قسم کا مسئلہ بن گیا ہے جس کو حل کرنے سے عاجز آ کر شاعر کہہ اٹھا۔

حدیث از مطرب و مے گو و راز دہر کمتر جو
کہ کس نہ کشود و نکشاید بحکمت این معمہ را

۳۔ قرآن مجید ہی سے مفہوم اخذ کرنے کی کوشش

ظاہر ہے کہ ایسے موضوع پر مجھ جیسے ہیچ مداں کی خامہ فرسائی جسارت جاہلانہ کے مترادف سمجھی جا سکتی ہے۔ لیکن جاہلوں کو عالموں پر ایک طرح سے ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ کوئی نئی نرالی بات کہنے میں عالم کو ڈر ہوتا ہے کہ کہیں اس کے کہنے کی وجہ سے اُسے عالموں کے زمرہ سے خارج نہ کر دیا جائے اور جاہل کو نئی نرالی بات کہنے میں اس خوف کی گنجائش نہیں ہوتی۔ بہر حال میں پہلے اپنا نظریہ پیش کرتا ہوں۔ ساتھ ہی اس کے لیے قرآن مجید سے ثبوت حاصل کرنے کی کوشش کروں گا۔

خلاصۂ نظریہ :۔ انتیس کے انتیس حروف مقطعات، بلا استثناء، اس طرزِ تخاطب کے نمونے ہیں، جن سے حق تعالیٰ نے اپنے رسول کو انفرادی طرز پر مخاطب کیا ہے۔

ایک طرف یا ایہا المزمل (۷۳) یا ایہا المدثر (۷۴) یا ایہا النبی (۳۳) جیسے کلمات ندا کے ذریعہ تخاطب ہے اور دوسری طرف طٰہٰ (۲۰) طسم (۲۶) یٰسین (۳۶) الم وغیرہ جیسے حروف ندا سے۔ ان میں فرق اتنا اور صرف اتنا ہے کہ اول الذکر طرزِ تخاطب کا ذریعہ "کلمات ندا" ہیں اور ثانی الذکر طرزِ تخاطب کا ذریعہ "حروف ندا" ہیں۔ ہر جگہ مراد ہے۔ "او محمد!"

یہ ایسا نظریہ ہے جس کا ثبوت مجھے دینے کی ضرورت نہیں ہے انتیس کی انتیس سورتوں کی تلاوت فرمائیے۔ ہر جگہ میرے نظریہ کا ثبوت حروف مقطعات کی مابعد آیتوں میں آپ کو خود مل جائے گا۔

چند مقامات کے متعلق تو ایک عرصے سے میرے نظریہ کا تسلیم کیا جانا ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً جامی کے ایک قصیدے میں ہے۔

طٰہٰ و یٰسین نام تو، انّا فتحنا کام تو
قرآن زحق پیغام تو، اے آفرینش را بہا

ان دونوں سورتوں طٰہٰ (۲۰) اور یٰسین (۳۶) کے اردو ترجموں میں چند تو ایسے ہیں جنھیں حروف مقطعات کے بعد قوسین میں (یا محمد) لکھ بھی دیا گیا ہے۔ البتہ کوئی ترجمہ یا تفسیر ایسی نہیں ہے جس میں انتیس کے انتیس مقامات پر حروف مقطعات کا یہی مفہوم یا اس قسم کا شبہ ظاہر کیا گیا ہو۔ اس لیے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ متقدمین و متاخرین یا مستشرقین میں اگر کسی نے بھی یہ بات نہیں کہی ہے، تو اس کے معنی یہ ہرگز نہیں ہوتے کہ ایسی نئی بات صحیح ہو ہی نہیں سکتی۔

قرآن مجید اپنی اصلی عبارت میں ہمارے سامنے موجود ہے۔ مختلف زبانوں میں بیسیوں ترجمے کیے گئے ہیں۔ اگر آپ عربی جانتے ہیں تو اصل متن میں ان انتیس سورتوں کی ابتدائی آیتوں کی تلاوت فرمائیے۔ اگر عربی نہیں جانتے تو جس زبان سے بھی آپ واقف ہیں، اس زبان کے ترجمے کا مطالعہ کیجیے۔ اصل حروف مقطعات کو نظر انداز کرکے مابعد آیتوں کو دیکھیے تو میں دعوے سے کہتا ہوں کہ ہر جگہ واحد حاضر سے مخاطبت ہے اور اکثر و بیشتر مقامات پر "حروف ندا" بہ مماثل "او محمد" کے بعد حسب ذیل چار مضامین کے منجملہ ایک یا ایک سے زیادہ مفہوم ضرور موجود ہے:۔

۱۔ یہ کلام یا آیات یا کتاب من جانب اللہ ہے۔

۲۔ تجھ کو اللہ کی رہبری میسر ہے، نہ کسی دوسرے کی۔

۳۔ تیری ہدایت سے وہ لوگ ضرور مستفید ہوں گے، جن کے دل حق کو ماننے کی طرف مائل ہیں۔ بس تو مایوس نہ ہو۔

۴۔ ان لوگوں کی پروا مت کر، جو غلط تصورات میں اس قدر مگن ہیں کہ کوئی نئی بات سننا یا سمجھنا ہی نہیں چاہتے۔ تجھ پر ان کی ذمہ داری نہیں ہے۔

کیا یہ تصور بھی کیا جا سکتا ہے کہ ایسی نصیحت یا نصیحتیں سوائے رسول کے کسی اور کے لیے ہیں؟ اگر غور و فکر

سے دیکھیے تو ان انتیس کی انتیس سورتوں کی ابتدائی آیتوں میں وہی محبت و شفقت پائی جاتی ہے، جو سورۂ شرح کے حسب ذیل مفہوم میں واضح ہے۔

"تیرے مرجھاتے ہوئے دل کو ہم نے تازہ کیا یا نہیں؟
تیری کمر توڑنے والا بوجھ، ہم نے ہلکا کیا یا نہیں؟
تیرے غیر معروف نام کو ہم نے درخشاں کیا یا نہیں؟
تکلیف کے بعد آرام!
بے چینی کے بعد چین!
پس اپنے فرائض کی طرف توجہ کر
اور اپنے حقیقی رب کی خدمت ہی میں منہمک رہ!!

ملاحظہ فرمایئے کہ اس سورۃ میں نہ الفاظ ندا ہیں نہ حروف مقطعات لیکن مخاطب کون ہے؟ صاف ظاہر ہے۔ اس کے بعد ان انتیس سورتوں میں سے کسی سورۃ کو بغور تلاوت فرمایئے۔ آپ دیکھیں گے کہ حروف مقطعات بھی اسی لب ولہجہ کا جزو بن جاتے ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان حروف کے بجائے کوئی اور طرز تخاطب ہو تو اتنی محبت و شفقت کا اظہار نہیں ہو سکتا تھا۔

واقعہ یہ ہے کہ ناچیز کے اس نظریہ کا اس قدر ثبوت خود قرآن کریم میں واضح ہے کہ مجھے "واللہ اعلم" کے پیچھے بھی پناہ لینے کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی عالم حقیقی کی قدرت سے یہ جاہل مطلق دعویٰ کر سکتا ہے کہ جو کچھ پیش کیا گیا ہے، اس کا ثبوت من جانب اللہ موجود ہے۔ شرط صرف اتنی ہے کہ لوگ دیکھنے کے لیے تیار ہوں۔

۴۔ نظریہ نامکمل ہونے کا اعتراف

اس طویل اندھیرے میں اس نئی روشنی کے باوجود یہ ضرور کہا جائے گا کہ حروف مقطعات کا مفہوم پوری طرح واضح نہیں ہوا۔ مانا کہ ان سے ہر جگہ آں حضرت مراد ہیں مگر اتنے مختلف طرز ہائے تخاطب کیوں؟ اور الـم اور الـمر اور کٓھٰیٰعٓصٓ میں کیا فرق ہے؟ ان مختلف مجموعوں کا مفہوم بالکل ایک تو نہیں ہو سکتا، جب تک اس کی وضاحت نہ کر دی جائے اور ابہام کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے، اس نظریہ کو پوری طرح سے قبول نہیں کیا جا سکتا۔

مجھے اس عدم تکمیل کا اعتراف ہے، لیکن میری رسائی یہیں تک ہے اور اس سے آگے نہیں۔ مجھے صرف اتنا بتانے کی توفیق ہے کہ "ن" سے دوات یا مچھلی مقصود نہیں ہے، "ق" سے خاموش! کہنا مقصود نہیں ہے، نہ یہ اسماء قرآن ہیں، نہ سورتوں کے نام، غرض طبری کے بیان کردہ دس کے دس نظریے فضول نہیں تو قابل قبول بھی نہیں ہیں۔

یہ سب کے سب محض تخاطب کے نمونے ہیں جن سے محب حقیقی نے اپنے حبیب کو خطاب کیا ہے۔ ان کا مفہوم فرداً فرداً کیا ہے؟ یہ پوچھنا بھی میرے لیے بے ادبی ہو گی۔ اور پھر کسی نام کے معنی و مفہوم کے جاننے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ کتنے ہزاروں، لاکھوں نام ہیں جن کا مفہوم رہین طاق نسیاں ہے اور جن کی حیثیت صرف نام کی حد تک باقی رہ گئی ہے۔

"طٰہٰ" کے متعلق ابوالکلام آزاد نے اپنے ترجمان القرآن میں حسب ذیل ترجمہ اور نوٹ دیا ہے۔

(ترجمہ) "طاہا (یعنی اے شخص مخاطب)" (نوٹ) عربی میں طاہا ایک کلمۂ ندا ہے، کسی کو مخاطب کرنا ہو تو پکارتے ہیں۔ "طاہا" یعنی "اے شخص"۔

محمد علی نے بھی لکھا ہے کہ چند خاص قبیلوں کی لغت میں طاہا کا مفہوم "اے مرد!" کے مماثل ہے۔ کیا یہ ممکن نہیں کہ عرب کے سینکڑوں قبیلوں میں کہیں طاہا ہی کی طرح کوئی دوسرے حروف ندا استعمال کیے جاتے ہوں۔؟

مقامات حریری میں بتلایا گیا ہے کہ اصل حروف ندا چار ہیں۔ (۱) ہمزہ (۲) الف مع مد (۳) یا (۴) ای — ان میں سے الف مع مد کا استعمال اس وقت موزوں ہے جب شخص مخاطب دور ہو یا کسی اور طرف متوجہ ہو یا سو رہا ہو۔

یہ امر قابل دید ہے کہ تقریباً جملہ حروف مقطعات پر مد موجود ہیں، کیا اس کے معنی یہ نہیں ہوسکتے کہ الم کو الف، لام، میم کے بجائے "آلام میم" پڑھنا چاہیے۔؟

اگر یہ صحیح ہے اور آلام رے، طاسین میم اور اسی طرح دوسرے مقامات میں بھی پہلے حرف کو مد سے پڑھا جائے تو کیا یہ حروف مقطعات حروف ندا بن کر از خود طرز تخاطب کی شکل اختیار نہیں کریں گے؟

اس ناچیز کا ہرگز ہرگز یہ دعویٰ نہیں ہے کہ اس نے حروف مقطعات پر حرف آخر لکھ دیا ہے "کار دنیا کسی تمام نہ کرد" خدا کرے کہ سینکڑوں عربی داں و تجسس و کاوش پسند ارباب علم کے دلوں میں تحقیق و تفتیش کا ذوق و شوق پیدا ہو اور وہ ان حروف ندا کے مختلف نمونوں کے مختلف معنی نکال کر بتا سکیں کہ کسی محب کے لیے اپنے حبیب کو خطاب کرنے کے لیے کیسے کیسے لطیف و معنی خیز مختلف استعمال کیے جاسکتے ہیں۔ رب زدنی علما!

[ماخوذ از رسالہ جامعہ، نئی دہلی]

ڈاکٹر ہاشم امیر علی کی پیدائش ۱۹۰۳ء میں حیدر آباد میں ہوئی، ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد اعلیٰ تعلیم کے لیے شکاگو (CHICAGO) اور کارنیل (CORNELL) گئے، جہاں سے انھوں نے ۱۹۲۹ء میں (RURAL SOCIALOGY) پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی، واپسی پر سرکاری طور پر مختلف علمی و تنظیمی کاموں میں مصروف رہے، تین سال رابندر ناتھ ٹیگور کے ساتھ بھی رہے۔ ان کو قرآن مجید اور اس سے متعلق علوم سے خصوصی دلچسپی تھی، انھوں نے قمری کلینڈر پر قرآن کی روشنی میں خاصا کام کیا ہے، ان کے روابط نہ صرف حیدر آباد کے علمی حلقوں سے تھے بلکہ ملک کے ایک جانے مانے محقق تھے اور ان کی تحریروں کو وقعت کی نگاہ سے دیکھا گیا اسلامک کلچر حیدر آباد کے ایڈیٹوریل بورڈ کے ممبر مدتوں رہے۔ انتہائی شریف اور باوقار انسان تھے ان کی وفات ۱۹۸۷ء میں ہوئی۔

والد محترم مولانا عبدالسلام صاحب قدوائی ندوی کی ولادت ۱۹۰۷ء میں ہوئی، دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ اور جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی میں تعلیم حاصل کی، روزنامہ خلافت کے عملہ ادارت میں شامل رہے، دارالعلوم ندوۃ العلماء میں تدریسی فرائض انجام دیئے، ۱۹۴۳ء میں ادارہ تعلیمات اسلام قائم کیا جہاں انگریزی داں حضرات کے لیے چند روز میں عربی سکھانے کا اہتمام کیا گیا، یہیں سے رسالہ تعمیر پندرہ روزہ شائع کیا ۱۹۵۱ء سے ۱۹۶۲ء تک جامعہ ملیہ اسلامیہ میں اسلامیات و عربی کے استاد اور ناظم دینیات کی حیثیت سے کام کیا، ۱۹۶۲ء میں دارالعلوم ندوۃ العلماء کے معتمد تعلیم مقرر ہوئے ۱۹۶۵ء میں رسالہ معارف کے مدیر اور دارالمصنفین اعظم گڑھ کے ناظم علمی مقرر ہوئے۔ عربی سکھانے کے لیے عربی زبان کے دس سبق بڑی مقبول ہوئی ہے۔ ہماری بادشاہی، ہندوستان کی کہانی، حدیث نبوی کے اولین صحیفے، مثالی حکمرانی، تعلیمات اسلام، مسلمان اور وقت کے تقاضے، تفسیر روح القرآن وغیرہ کے علاوہ بے شمار مضامین تحریر کیے۔ اسلامی تاریخ پر گہری نظر تھی، مسلمانوں کی ترقی کی فکر رہتی تھی، قدیم و جدید کو ہم آہنگ دیکھنا چاہتے تھے، جامعہ میں ان کی شخصیت بڑی باوقار تھی اپنے علم اور ذہنی فکر کی وجہ سے ممتاز تھے ان کے جمعہ کے خطبات جن کا پہلا حصہ عام طور سے اردو میں اور حالات حاضرہ سے متعلق ہوتا تھا بڑے شوق سے سنے جاتے تھے، ان کی مذہبی اور علمی حیثیت غیر متنازعہ تھی اسی لیے قدیم و جدید دونوں حلقوں میں یکساں مقبول تھے۔ ان کی وفات ۱۹۷۹ء میں ہوئی۔

سالم قدوائی

محمد یسین مظہر صدیقی ندوی*

تقابلی ادب کی لغوی دینی جہات :
معربات قرآنِ کریم کے حوالے سے

قرآن مجید نے زبانوں کے اختلاف کو آیاتِ الٰہی قرار دیا ہے۔[1] یہ اصول بھی بیان کیا ہے کہ ہر رسول کو ان کی قومی زبان میں پیغام الٰہی اور ہدایتِ ربانی دے کر بھیجا گیا۔[2] یہ حقیقت بھی بتائی گئی کہ ہر قوم میں کوئی نہ کوئی نذیر بھیجا گیا۔[3] لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ نبوت و رسالت کے الٰہی ادوار کے دوران ہر مروجہ زبان میں پیغام و کلامِ الٰہی موجود رہا۔ تحریر و تدوین کے لحاظ سے کتبِ الٰہیہ، صحفِ سماویہ اور مصاحفِ ربانیہ بھی ان میں عطا فرمائے گئے۔ ان کا آخری و خاتم نمونہ قرآن مجید ہے جو عربی مبین میں ہے۔[4]

مختلف السنۂ عالم میں کلام الٰہی اور گوناگوں زبانوں میں کتب الٰہی کی موجودگی اس حقیقتِ مسلمہ کی شہادت پیش کرتی ہے کہ ان کا سرچشمۂ فکر اور منبع کلام ایک ہے۔ اور وہ ذاتِ الٰہی کی صفتِ کلام و ارشاد ہے۔ اس سے منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ تمام کتبِ سماویہ اور صحفِ الٰہیہ میں فکری اتحاد اور معنوی توافق بہر حال موجود ہوتا ہے۔ لسانی اعتبار سے بھی ان میں ایک گونہ موافقت و موانست اور تبادل و تداخل کی موجودگی بھی اسی طرح منطقی اور واقعی ہے۔ اس کی تصدیق و شہادت اس قرآنی اعلان سے ہوتی ہے کہ قرآن مجید اپنے پیشرو کتب و صحفِ سماویہ کی تصدیق کرتا ہے۔[5]

علمائے قرآن کریم اور ماہرینِ لسان عربی نے تسلیم کیا ہے کہ ہر زبان کی طرح عربی لغت نے بھی دوسری اور عجمی زبانوں کے الفاظ و کلمات قبول کیے ہیں اور وہ عربی مبین اور لسانِ فصیح بن گئے ہیں۔ علمائے لغت میں ابن درید، ازہری، جوہری، صغانی اور ابن منظور وغیرہ نے اپنی کتابوں میں ایسے عربی۔ عجمی الفاظ کے دخیل ہونے کی تشریح کی ہے۔ انھوں نے اصل لغات کی نشاندہی بھی کی ہے اور بسا اوقات ان کی اصل صورتوں کی تعیین کی ہے۔[6]

ماہرینِ لغاتِ قرآنِ کریم نے "معربات القرآن" کا مطالعہ مختلف عناوین سے کیا ہے۔ ان میں ثعالبی، ابن فارس، ابن جزری، ابن جریر طبری، زرکشی، سبکی، سیوطی اور ابن حجر عسقلانی وغیرہ نے اپنی کتابوں میں خاص ابواب لکھے ہیں یا رسائل تالیف کیے ہیں۔ ان میں ان تمام عجمی الفاظ کی تعیین و تشریح کی ہے جو قرآن مجید نے استعمال

---

* پروفیسر اسلامک اسٹڈیز، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ

کیے ہیں۔ بعض ماہرینِ اسلامی نے حدیث نبوی میں بھی ایسے عربی۔عجمی الفاظ کی شناخت وتفسیر کی ہے اور کلام نبوی بھی تو وحی الٰہی ہے اگرچہ غیر متلو ہے۔[۷]

علمائے لغت نے عربی زبان میں پائے جانے والے الفاظ و کلماتِ عجمیہ کی معرفت وشناخت کے جہاں اصول وقواعد بنائے ہیں وہاں عربی میں ان کی قبولیت و آمیزش کے ضوابط و احکام بھی مقرر کیے ہیں۔ متعدد متقدمین نے الگ الگ جن عجمی الفاظ پر بحث وکلام کیا تھا ان سب کو جوالیقی (ابومنصور موہوب بن احمد بن محمد بن الخضر ۴۶۵-۵۴۰ھ / ۱۰۷۲-۱۱۴۵ء) نے اپنی تالیف بعنوان "المعرب من الکلام الاعجمی علی حروف المعجم" میں جمع کر دیا ہے اور اس موضوع پر بحث کی نئی جہات عطا کی ہیں۔[۸]

ماہرینِ زبان ولغت نے عربی میں عجمی الفاظ و کلمات کی تین قسمیں بتائی ہیں: اول مُعَرَّب یا مُعرَب، دوم دخیل اور سوم مُوَلّد۔ ان تینوں کے درمیان فرق واضح کیا ہے۔ تعریب کا مطلب یہ ہے کہ عجمی حیثیت سے بدل کر الفاظ کو عربیت میں منتقل کر دیا جائے۔ معرب ہونے کے لیے دو شرطوں کو پورا کرنا ضروری ہے: اول یہ کہ لغتِ عربی میں عجمی لفظ کو منتقل کرتے وقت اس کی بنیاد و نہاد میں حروف کی ایسی تبدیلی کی جائے کہ وہ عربی بن جائے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ عربی میں ایسے منقول و منتقل الفاظ کا عصرِ استشہاد سے تعلق ہو۔ زمانۂ استشہاد سے مراد قرآنِ مجید، حدیثِ نبوی اور کلامِ عرب ہے جس سے عرب حجت پکڑتے ہیں جوالیقی نے صحابۂ کرام اور تابعینِ عظام کے دو ادوارِ اسلامی کا اور اضافہ کیا ہے۔[۹]

عصرِ استشہاد کے گذرنے کے بعد جو عجمی الفاظ عربی میں منتقل ہوئے ان کو مُوَلّد کہا جاتا ہے۔ خفاجی کے بقول متاخرین کے معرّبات مولّد ہیں۔ وہ زیادہ تر کتبِ حکمت و فلسفہ اور دفاترِ طب وغیرہ میں پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح زمانۂ استشہاد کے بعد جن معرب الفاظ سے مشتقات نکالے گئے وہ بھی مولّد شمار ہوتے ہیں۔ یا جدید علماء نے کسی قدیم معرب کلمہ میں اعراب کا فرق پیدا کر دیا تو وہ بھی مولّد ہے۔ اس طرح مولد لفظ عام بن جاتا ہے۔ خواہ مذکورہ بالا میں سے اس کی کوئی حیثیت ہو۔ جوالیقی نے اس کی مختلف اقسام بتائی ہیں۔[۱۰]

دخیل وہ الفاظ و کلمات ہیں جو زبانِ غیر نے عربی زبان میں داخل کر دئے ہوں۔ علمائے لغت نے ان کو معرب کا مرادف بھی کہا ہے اور ایک ہی لفظ کو "معرب دخیل" بتاتے ہیں جیسے تہذیب میں "نارجیل" اور "ہمیان" کو دخیل معرب کہا گیا ہے۔ ابن درید نے ان کو عربی میں داخل اور دخل بمعنی عجمۃ کہا ہے۔ دخیل معرب سے زیادہ عام ہوتا ہے خواہ وہ عصرِ استشہاد میں دخیل ہوا ہو یا بعد میں، یا زمانۂ جدید میں۔ خواہ وہ عربی اصوات اور بنائے عربی کے مطابق صورت اختیار کر گیا ہو یا نہ کیا ہو۔ خواہ وہ نکرہ ہو یا علم واسم ہو البتہ بعض ماہرین کے نزدیک دخیل عَلَم کو معرب نہیں سمجھا گیا ہے۔ وہ ان کے نزدیک عجمی ہی رہتا ہے۔ اسی بنا پر خفاجی نے اپنی کتاب کا نام رکھا ہے "شفاء الغلیل فیما فی کلام العرب من الدخیل" اور اس میں معرب و مولد اور اعجمی سبھی شامل ہیں۔[۱۱]

اگرچہ عجمی الفاظ کو دخیل کی ایک ہی قسم میں رکھا گیا ہے تاہم متقدمین کے نزدیک ان کی تین اقسام ہیں۔ ان میں سے قرآن مجید میں صرف معرب الفاظ و کلمات پائے جاتے ہیں۔ مولّد و دخیل نہیں۔ لہٰذا ہماری بحث معرب الفاظ تک ہی محدود رہے گی۔[۱۲]

ماہرینِ لغتِ عربی اور جامعینِ معرب الفاظ نے عربی میں عجمی الفاظ کو بالعموم حروفِ تہجی کے اعتبار سے جمع کیا ہے لہٰذا ان کی تالیفات میں قرآن مجید کے معرب الفاظ بکھرے ہوئے ملتے ہیں۔ جیسا کہ جوالیقی کی کتاب میں ہے۔ البتہ خاص قرآن مجید کے معرب الفاظ و کلمات کو جمع کرنے والوں نے ان کو ایک جگہ مگر اپنے اپنے طریقہ سے جمع کیا ہے۔ امام ابن جریر طبری (۲۲۵ھ—۳۱۰ھ/۸۳۹—۹۲۳ء) نے اپنی تفسیرِ عظیم کے مقدمہ میں معرب الفاظ کے لیے جو باب باندھا ہے اس کا عنوان ہے: "القول فی البیان عن الاحرف التی اتفقت فیہا الفاظ العرب و الفاظ غیرہا من بعض اجناس الامم"۔ جبکہ امام بدرالدین زرکشی (۷۴۵—۷۹۴ھ/۱۳۴۴—۹۱ء) نے اس بحث کو اپنی کتاب کی سترھویں نوع میں پیش کیا ہے جس کا عنوان ہے: "معرفۃ ما فیہ من غیر لغۃ العرب"۔ امام جلال الدین سیوطی نے اسی بحث کو اپنی کتاب کی اڑتیسویں نوع میں پیش کیا ہے[112] اس کے مطابق امام سیوطی نے اس موضوع پر ایک پوری کتاب لکھی تھی جس کا نام تھا: "المہذب فیما وقع فی القرآن من المعرب" جس کا خلاصہ اتقان کی فصل میں ہے۔

امام طبری کی بحث کے چند نکات ہیں: اول قرآن میں ہر زبان معروف کے الفاظ ہیں۔ دوم وہ دونوں زبانوں میں مشترک ہیں یعنی عربی بھی عجمی بھی۔ سوم ان میں سے بہت سے الفاظ دونوں زبانوں میں یکساں استعمال ہوتے ہیں، چہارم بہت سے الفاظ میں تصرف و تبدیل کر کے ان کو معرب بنا لیا گیا ہے اور اصل زبان میں جو ان کی شکل و صورت تھی وہ بدل دی گئی ہے۔ پنجم معرب الفاظ قرآن مجید کے نزول سے قبل عربی زبان میں سکۂ رائج الوقت بن چکے تھے۔ ششم قرآنی معرب الفاظ و کلمات کو معربات نہ سمجھنا چاہیے۔ وہ خالص عربی مبین کے الفاظ ہیں۔ ہفتم قرآن مجید پورا کا پورا عربی مبین و خالص میں ہے۔ اور عجمیت سے قطعی خالی ہے[113]

امام زرکشی کی بحث اس قطعی فتوے سے شروع ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید لغت عربی میں نازل کیا ہے لہٰذا اس کی قرأت و تلاوت زبانِ عربی کے بغیر جائز نہیں۔ متعدد آیات قرآنی نے اسے خالص عربی قرار دیا ہے اور اس کے عجمی ہونے کا انکار کیا ہے۔ اسی بنا پر فصیح و بلیغ عربوں کو قرآن مجید نے اپنی جیسی سورت بنا لانے کی تحدی کی تھی۔ اگرچہ امام شافعی، ابن فارس وغیرہ نے عربی الفاظ کے علاوہ عجمی الفاظ کی موجودگی سے انکار کیا ہے بایں ہمہ یہ حقیقت ہے کہ اس میں غیر عربی زبان کے الفاظ ہیں اور یہی امام مفسرین حضرت ابن عباس و عکرمہ وغیرہ کا مذہب ہے۔" (ومذہب ابن عباس وعکرمۃ وغیرہما انہ وقع فی القرآن ما لیس من لغتہم") امام سیوطی نے وضاحت کی ہے کہ قرآن مجید کے الفاظ و کلمات کے بارے میں دو مکتب فکر ہیں۔ امام شافعی وغیرہ کے مطابق اس میں کوئی غیر عربی لفظ نہیں ہے جبکہ دوسرے بہت سے علماء کے خیال میں اس میں غیر عربی الفاظ موجود ہیں[114]

جوالیقی وغیرہ ماہرین لغت کی مانند امام طبری اور امام زرکشی وغیرہ نے قرآن مجید میں معرب الفاظ کی نشاندہی کی ہے اور مختلف زبانوں کے الفاظ کی شناخت کی ہے۔ طبری نے سورۂ حدید ۲۸ میں وارد لفظ "کفلین من رحمتہ" میں "کفلین" کو حبشی زبان کا بتایا ہے اسی طرح سورۂ مزمل ۶ "ان ناشئۃ اللیل" میں لفظ "نشاء" بھی حبشی زبان کا ہے۔ سورۂ سبا ۱۰ میں "یا جبال اوبی معہ" میں لفظ اوبی "بمعنی "سبحی" بھی لسان حبشہ کا ہے۔ "فرت من قسورۃ" (سورہ المدثر ۵۱) میں "قسورہ" بھی حبشی ہے۔ جبکہ حجارۃ من سجیل" (ہود ۸۲، سورہ حجر ۷۴) کا "سجیل" فارسی کا سنگ و گل ہے جو معرب بن کر سجیل بن گیا ہے۔ طبری نے صرف انھیں مثالوں پر اکتفا کرنا پسند کیا ہے۔ باقی دوسری بحث کی ہے جس کے

نکات کا اوپر ذکر آچکا ہے[۱۵]

زرکشی کی فہرست معربات زیادہ طویل اور گوناگوں ہے۔ "طور" سریانی ہے، "طفقا" رومی ہے، "قسط و قسطاس" رومی میں عدل کا مرادف ہے۔ "اناھدنا الیک" عبرانی سے ہے، "سجل" بمعنی کتاب فارسی ہے، "رقیم" بمعنی لوح رومی ہے۔ "عکر الزیت" اہل مغرب کی زبان سے ہے، "سندس" بمعنی باریک ستر ہندی ہے، "استبرق" بمعنی غلیظ (گاڑھا) فارسی ہے، "السری" بمعنی نہر صغیر یونانی ہے، "طہ" بمعنی اے مرد (طا) عبرانی ہے، "یُصھر" بمعنی ینضج" اہل مغرب کی زبان ہے، "سینین" بمعنی الحسن" نبطی ہے، "مشکاۃ" بمعنی "کوّۃ" حبشی ہے، "الدری" بمعنی "المضی" حبشی ہے، "الالیم" بمعنی "المؤلم" عبرانی ہے، "ناظرین اناہ" بمعنی "ناضجین" اہل مغرب کی تعبیر ہے، "الملۃ الآخرۃ" بمعنی اولی قبطی ہے (کہ قبطی میں آخرہ کو اولی کہتے ہیں اور اولی کو آخرہ)، "وراءھم ملک" بمعنی ان کے سامنے (امامہم) قبطی ہے، "الیم" بمعنی "البحر" بھی قبطی ہے۔ جس طرح "بطائنہا" بمعنی "ظواھرھا" بھی قبطی ہے، "الاب" بمعنی "الحشیش" اہل مغرب کی لغت ہے، "ناشئۃ اللیل"، "کفلین من رحمتہ" اور "قسورۃ" بقول حضرات ابن عباس و ابو موسیٰ اشعری و طبری حبشی ہیں[۱۶]

امام زمخشری کے نزدیک توراۃ و انجیل دونوں عجمی الفاظ ہیں۔ انھوں نے انجیل کی قراءت میں انجیل کو (فتحہ ہمزہ/ الف کے ساتھ) ترجیح دی ہے۔ زرکشی نے امامان قرآن کریم کے اختلاف و مذہب کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ امام طبری کے مطابق یہ لغات کا توارد ہے اور عرب و فارسی و حبشی ایک ہی لفظ استعمال کرتے ہیں۔ یہی مذہب ابن فارس نے ابو عبید کا نقل کیا ہے[۱۷]

جبکہ امام ابن عطیہ کا خیال ہے کہ قرآن مجید اگرچہ عرب عاربہ کی لغت میں نازل ہوا ہے لیکن تجارات کی بنا پر اور دوسرے اسفار کی وجہ سے ان کی لغت میں تمام زبانوں سے مخالطت و اختلاط ہو گیا تھا۔ عربوں نے ان اسفار و تجارات کے درآمد کردہ عجمی الفاظ کو قبول کر لیا۔ ان میں سے بعض کے حروف میں تبدیلی کر دی، عجمیت کی ثقالت کو تخفیف میں بدل دیا، اپنے اشعار و محاورات میں ان کو استعمال کیا، تاآنکہ وہ عربی فصیح کے رنگ میں رنگ گئے، ان میں بیان و وضاحت پیدا ہو گئی۔ اور اسی حد پر قرآن کا نزول ہوا۔ بسا اوقات عربوں نے ان عجمی الفاظ کو اسی طرح نہیں سمجھا جس طرح اپنی عربی لغت کے بعض الفاظ کی فہم میں قصور کے مرتکب ہوئے۔ مثلاً حضرت ابن عباس نے لفظ "فاطر" کے صحیح معنی کی معرفت میں ٹھوکر کھائی تھی۔ اصلاً وہ عجمی الفاظ ہیں لیکن عربوں نے ان کو استعمال کیا اور ان کو معرب بنالیا تو وہ اس بنا پر خالص عربی بن گئے ہیں[۱۸]

بدرالدین زرکشی نے امام طبری کے خیال و مذہب کی تردید کی جو اصلاً ابن عطیہ کی تنقید ہے۔ ان کے مطابق دو لغات کا ایک لفظ پر اتفاق تقریباً ناممکن ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ایک اصل ہوتا ہے تو دوسرا زیادہ تر صورتوں میں فرع ہوتا ہے۔ اتفاقات کے جواز سے قطعی انکار غیر ممکن ہے لیکن ایسا بہت کم اور شاذ ہوتا ہے۔ قاضی ابوالمعالی عزیزی بن عبدالملک کے خیال میں عربی زبان میں ایسے معربات پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ وہ وسیع ترین لغت ہے اور الفاظ کے اعتبار سے سب سے زیادہ مالا مال۔ بایں ہمہ یہ ممکن ہے کہ ایسے الفاظ غیر عربوں میں پائے جاتے ہوں اس کا ثبوت اس سے ملتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمام مخلوق کے لیے مبعوث ہوئے تھے اور ہر رسول اپنی قوم کی زبان میں بھیجا جاتا ہے[۱۹]

جوالیقی نے معربات کو جن اصل زبانوں سے ماخوذ بتایا ہے ان میں فارسی، یونانی، لاتینی (لاطینی)، سریانی، عربی، حبشی اور ہندی کو شامل و شمار کیا ہے۔ فارسی کے الفاظ کو سب سے زیادہ دخیل بتایا ہے۔ بقول ازہری ان کی اَن گنت تعداد ہے۔ اس کے اسباب و علل اور وجوہ کو گنا کر ایسے فارسی معربات کی حروف تہجی کے اعتبار سے فہرست دی ہے۔ فارسی معربات قرآن میں برق (برہ/فرک) درہم وغیرہ ہیں، رومی/یونانی الفاظ قرآن میں سجل، قرطاس، یاقوت وغیرہ ہیں۔ لاتینی کے معربات قرآن میں صراط سب سے اہم ہے، سریانی سے ماخوذ معربات بہت سے ہیں جیسے الیم (بقول ابن قتیبہ)، حبشی الفاظ میں منافق، برہان، مشکاۃ وغیرہ ہیں، طوبیٰ بعض کے نزدیک جنت کا ہندی نام ہے، مشکاۃ بھی ہندی لفظ ہے لیکن یہ خیال صحیح نہیں، بہرحال یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے کہ بہت سے ہندی الفاظ فارسی کے ذریعہ سے عربی میں داخل ہوئے ہیں۔[20]

اپنی کتاب کے تیسرے باب میں جوالیقی نے معرب بنانے کے طریقوں سے بحث کی ہے۔ عجمی اسماء کی تغییر میں عرب ان حروف کو جو ان کی زبان میں نہیں پائے جاتے اپنی زبان کے قریب ترین مخرج سے بدل دیتے ہیں اور کبھی اس مخرج کے بعد تبدیلی لاتے ہیں۔ کلام فارسی کی بناء کو عرب بناء میں تبدیل کر دیتے ہیں۔ ایسا تغیر و تبدل ایک حرف کے دوسرے حرف سے بدلنے سے یا ایک حرف کی زیادتی و اضافہ سے یا اس کی کمی اور نقصان سے ہوتا ہے یا ایک حرکت کو دوسری حرکت سے یا متحرک کو ساکن یا ساکن کو متحرک بنانے سے ممکن ہو جاتا ہے۔ کبھی کبھی وہ حرف کو اس کے حال پر بلا تبدیلی و تغیر کے چھوڑ دیتے ہیں۔ ابدال کی دو قسمیں کی ہیں: ابدالِ لازم اور ابدالِ غیر لازم۔[21]

ابدالِ غیر لازم کی طرف سیبویہ کے ہاں بھی اشارہ ملتا ہے۔ مثلاً شین کو سین سے بدلنا جیسا اسماعیل میں ہوا ہے۔ ابدالِ لازم میں حروف و حرکات کی زبانِ عرب میں اولِ الذکر کی مانند بہت سی مثالیں ہیں۔ اسی طرح دوسری زبانوں میں بعض حرکات پائی جاتی ہیں مگر عربی میں نہیں پائی جاتیں جیسے امالہ وغیرہ۔ بنائے عربی عطا کرنا، حرکت کو دوسری حرکت سے بدل دینا وغیرہ بھی اسی قسم سے ہیں۔ ان کے علاوہ بھی بہت سے تغییر و تبدیلی کے اقسام ہیں جیسے فردوس یونانی الاصل ہے پہلے اس کی جمع فعالیل کے وزن پر فرادیس بنائی اور پھر مفرد فردوس بنا لیا۔ دوسری اقسام کے الفاظ قرآنی ہیں: "قرطاس" یونانی میں "حرتیس" ہے جسے "قراطیس" میں تبدیل کر کے اس سے "قرطاس" مشتق کر لیا۔[22]

انبیائے کرام صلوات اللہ علیہم کے اسماء گرامی سب کے سب عجمی ہیں جیسے ابراہیم، اسمٰعیل، اسحٰق، ادریس، اسرائیل اور ایوب وغیرہ سوائے چار اسماء گرامی کے جو عربی ہیں اور وہ ہیں: آدم، صالح، شعیب، محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ عجمی اسماء انبیاء عظام اپنے اصل روپ میں مختلف ہیں جیسے الیاس عبری میں ایلیاہ ہے۔ زمخشری، بیضاوی اور نسفی وغیرہ کے نزدیک آدم عجمی لفظ ہے۔ عرب ایسے تمام اسماء کو قریب الصوت عربی الفاظ سے مشتق قرار دیتے ہیں جیسے آدم ادمہ و ادیم الارض سے، یعقوب عقب سے، ادریس درس سے یا جیسے ابلیس کو ابلاس سے مشتق مان لیا ہے۔ ابراہیم میں متعدد لغات ہیں جیسے اِبراھام، اِبراھُمُ، اِبرَھَمُ۔ اسمٰعیل میں دو لغات ہیں: اسمٰعیل کے علاوہ اسمٰعینُ۔ اسحاق عجمی ہے اگرچہ عربی لفظ اُسحق یسحق اسحاقاً کے موافق ہے۔ آزر بھی عجمی لفظ ہے۔ اور ان سب کے اصلی زبان کے لغات و تلفظ مختلف ہیں۔[23]

دوسرے بہت سے اسماء بھی عجمی ہیں اور کسی نہ کسی شکل میں قرآن مجید میں استعمال ہوئے ہیں۔ ان میں بعض

علمی حالہ عربی اور قرآن مجید میں لے لیے گئے ہیں جیسے تنور کہ فارسی سے معرب ہے۔ عرب اس کے علاوہ دوسرا اسم اس کے لیے نہیں جانتے۔ ابن قتیبہ وغیرہ نے اس کو ہر زبان — عربی و عجمی — کا مانا ہے۔ مگر دوسری زبانوں میں اس کی لغت و تلفظ میں فرق ضرور پایا جاتا ہے۔ اسی طرح لفظ جہنم کو عجمی مانا گیا ہے اور عربی بھی۔ غیر منصرف ہونے کی بنا پر اس خیال کو تقویت ملتی ہے کہ وہ عجمی معرب ہے۔ اصل میں وہ عبری سے آیا ہے۔ دینار فارسی معرب ہے، اصل دِنّار ہے۔ اس کی جمع دنانیر بنالی گئی ہے جیسے درہم کی دراہم[24]

جوالیقی نے اسمار عجمیہ معربہ پر تقریباً کلی انحصار کیا ہے اور عربی زبان میں عجمی افعال اور تراکیب وغیرہ کے داخلہ سے بحث نہیں کی ہے۔ بظاہر ایسا لگتا ہے کہ عربی زبان فعل و ترکیب کے باب میں خود کفیل ہے اس لیے اسے عجمی افعال کو معرب بنانے کی ضرورت نہیں پڑی اور قرآن مجید میں معرب عجمی افعال و تراکیب نہیں ہیں۔ لیکن اماماں قرآن طبری وزرکشی وغیرہ کے مذکورہ بالا بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ معرب افعال و تراکیب بھی ہیں۔ مثلاً ناشئۃ اللیل میں لفظ نشاء فعل ہے جو حبشی سے آیا ہے۔ کفل سے بھی اشتقاق کیا گیا ہے جو حبشی زبان کا ہے۔ اوّبی بھی حبشی فعل ہے۔ یصہر بمعنی ینضج اہل مغرب کا لفظ عجمی ہے۔ سیوطی نے متعدد افعال بھی معربات میں شمار کیے ہیں جیسے: اُبلعی ماءک حبشی ہے، اخلد الی الارض عبرانی ترکیب ہے، راعنا یہودی ہے، فصرھن نبطی فعل ہے۔ عبّدت نبطی ہے[25]

معرب تراکیب کے باب میں ورائھم ملک بمعنی امامہم ملک اور ناظرین اناہ کا ذکر آچکا کہ دونوں اہل مغرب کی زبان کی تراکیب ہیں۔ تحقیق و جستجو سے ایسی اور بھی متعدد مثالیں افعال و تراکیب کے باب میں لائی جاسکتی ہیں مثلاً زرکشی اور سیوطی کی بیان کردہ متعدد افعال سے متعلق مثالیں جو محض فعل معرب کی نشاندہی نہیں کرتیں بلکہ تراکیب معربہ کی بھی شہادت دیتی ہیں۔ ان میں ابلعی ماءک، اخلد الی الارض، فصرھن الیک وغیرہ بہت اہم تعبیرات ہیں[26]

عربی تہذیب و ثقافت میں جن چیزوں کا وجود نہ تھا زمانہ استشہاد میں یعنی تنزیل قرآنی سے قبل یا اس کے دوران یا کچھ بعد ان پر مبنی تعبیرات بالخصوص معرب الفاظ سے متشکل تعبیرات بھی باہر سے لائی ہوئی ہوسکتی ہیں۔ بالعموم ایسا تمثیلات و تشبیہات کے باب میں معلوم ہوتا ہے مثلاً آیت کریمہ: اللہ نور السمٰوات والارض، مثل نورہ کمشکوٰۃ فیہا مصباح، المصباح فی زجاجۃ الزجاجۃ کانہا دری یوقد من شجرۃ مبارکۃ زیتونۃ لاشرقیۃ ولاغربیۃ یکاد زیتہا یضیٔ ولولم تمسسہ نار۔۔۔ (النور ۲۴:۳۵) یا مثلاً سورہ نمل ۲۷:۴۴ کی آیت کریمہ ہے: ۔۔۔ قال انہ صرح ممرد من قواریر۔ اس نوعیت کی تعبیرات جن کا تعلق دوسری عجمی اقوام یا افراد سے ہو معرب ہونے کا قوی امکان رکھتی ہیں۔ قصص قرآنی بھی اسی نوعیت کی معرب تعبیرات کے حامل ہوسکتے ہیں[27]

تورات، انجیل، زبور اور دوسرے صحف مقدسہ جیسے صحفِ ابراہیم و اسمٰعیل وغیرہ اور قرآن مجید کے درمیان فکری و معنوی اتحاد و اتفاق پایا جاتا ہے۔ محققین نے تورات و قرآن، انجیل و قرآن، زبور و قرآن، حتیٰ کہ وید اور قرآن اور گیتا و قرآن کی آیات و تعبیرات میں توافق و موافقتِ فکری تلاش کرلیا ہے۔ اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ بعض مقامات پر لفظی موافقت بھی رہی ہوگی اور قرآن مجید نے اپنے پیشرو کسی مصحفِ الٰہی و صحیفہ ربانی سے پوری عبارت عربی میں لے لی ہوگی۔ مثلاً حضرت سلیمان علیہ السلام نے ملکۂ سبا کے نام اپنے گرامی نامے میں سرنامہ کے طور پر بسملہ — بسم اللہ الرحمٰن الرحیم — لکھا تھا۔ ظاہر ہے کہ ان کی زبانِ مبارک عربی نہ تھی۔ کیا عربی و قرآنی بسملہ عبری یا سلیمانی زبان

کا معرب ہے؟ یہ باب ابھی تحقیق طلب ہے اور ماہرین لغت قرآنی کی توجہ و تدبر کا متقاضی ہے۔[۲۸]

مفسرین کرام نے بہرحال بعض مقامات پر ایسی تعبیرات کے معرب ہونے کا ذکر کیا ہے۔ مثلاً سورۂ یوسف کی آیت کریمہ ۲۳ ہے: وراودتہ التی ھو فی بیتھا عن نفسہ وغلقت الابواب وقالت ھیت لک . . . اس میں دعوتِ زلیخا یا امرأۃ العزیز کا کلمہ: ھیت لک بقول حضرت مجاہد عربی ہے۔ لیکن متعدد دوسرے مفسرین قرآن کریم اور ماہرین لغت عربی کے نزدیک معرب ہے: امام حسن بصری کے نزدیک سریانی ہے، سدی کے خیال میں قبطی ہے، امام بخاری نے حضرت عکرمہ کا خیال نقل کیا ہے کہ وہ حورانی ہے۔ سب بزرگوں نے اس کو معلق نقل کیا ہے مگر امام طبری نے حضرت ابن عباس تک پہنچنے والی اپنی سند پر بیان کیا ہے کہ وہ حورانی تعبیر ہے۔ امام ابوعبید قاسم بن سلام نے امام لغت کسائی کی قرات کلمہ نقل کرنے کے بعد ان کی وضاحت پیش کی ہے کہ وہ اہل حوران کی لغت ہے جو اہل حجاز تک پہنچی۔ حافظ ابن کثیر نے اس معرب تعبیر قرآنی پر مفصل بحث کی ہے اور امامانِ لغت، مفسرین قرآن اور شعراء عصر استشہاد کے کلام سے شہادتیں بھی پیش کی ہیں۔[۲۹] یہاں یہ وضاحت کرنی ضروری ہے کہ ایک زبان سے دوسری زبان میں الفاظ و کلمات کی منتقلی بسا اوقات مختلف زبانوں کے ذریعہ ہوتی ہے۔ یعنی ایک کلمہ مختلف زبانوں میں پایا جاتا ہے جیسا کہ جوالیقی میں ہے۔

قرآن مجید میں عربی محاورات و ضرب الامثال میں سے متعدد کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ بھی معرب ہیں۔ چونکہ عصر استشہاد میں ان کو زبان عربی میں شامل کرلیا گیا اور ان کی ساخت و ہیئت عربی بن گئی لہٰذا وہ عربی فصیح اور عربی مبین بن گئے۔ تحقیق سے ان کی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔[۳۰]

زبانوں میں الفاظ و اعلام، کلمات و تعبیرات، اسماء و صفات، افعال و حروف، محاورات و ضرب الامثال اور ان جیسی متعدد چیزیں لینے کا رواج رہا ہے کیونکہ انسانی روابط اور باہمی تعلقات کے علاوہ فطرت انسانی کی یکسانیت اور اس کے اظہار و ابلاغ کی یگانگت بھی اس کا تقاضا کرتی ہے۔ قرآن مجید کلام فطرت ہونے کے ساتھ ساتھ تمام السنۂ عالم کے جاننے والے کا کلام بھی ہے اور اس میں اسی فطرتِ انسانی کی یگانگت اور اس کے اظہار و ابلاغ کی یکسانیت ہے۔ اس نے عربوں کے اردگرد بسنے والوں اور ان سے تعلق و ربط رکھنے والوں کی زبانوں سے بہت سی چیزیں لیں اور ان کو عربی کے قواعد و ضوابط اور عرب فطرت میں ڈھال کر معرب بنالیا۔ اب تمام معربات قرآن کریم اپنی عجمیت کھو کر خالص عربی مبین اور فصیح و بلیغ لغتِ عرب بن چکے ہیں۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین ولہ الحمد فی الاولیٰ والآخرۃ

تعلیقات و حواشی

۱۔ قرآن مجید، سورہ روم ۲۲: ومن آیتہ خلق السموٰت والارض واختلاف السنتکم والوانکم ط ان فی ذالک لآیت للعٰلمین۔

۲۔ سورہ ابراہیم ۴: وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ

۳۔ قرآن مجید، سورۂ رعد ۷: انما انت منذر ولکل قوم ھاد۔ اس موضوع کی متعدد آیات کریمہ ہیں۔

۴۔ سورہ فصلت ۴۱/۴۴ : وقالوا لولا فصلت آیاتہ ءأعجمی وعربی ، قل ھو للذین آمنوا ھدی و شفاء
سورہ یوسف ۱۲/۲ : انا انزلناہ قرآنا عربیا

۵۔ قرآن مجید، سورہ آل عمران ۳/۳-۴ : نزّل علیک الکتٰب بالحق مصدقا لما بین یدیہ و انزل التوراۃ والانجیل ٥ من قبل ھدی للناس و انزل الفرقان ۔ یہ حقیقت بھی قرآن کریم میں کئی مقامات پر دہرائی گئی ہے۔

۶۔ جوالیقی ، المعرب ، مقدمہ محقق ص ۵-۶ کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ عربی زبان میں عجمی زبانوں کے لغات کا داخل ہونا اہم ترین ظواہر میں سے ہے۔ اور قدیم زمانے سے علمائے لغت نے ان سے "اہتمام بالغ" کیا ہے۔ قرآن کریم کے ضمن میں یہی بات مفسرین کرام پر صادق آتی ہے اور ان کو نثر عربی میں ادب مقارن کے اولین بانیوں میں شمار کرنا چاہیے۔ علمائے لغت نے بھی ہر دور میں قرآنی لغت سے اعتنائے خاص رکھا اور اہتمام بالغ کیا ہے۔

۷۔ سید سلیمان ندوی ، مقالات سلیمان ، سوم ص ۱۳ نے صرف معربات القرآن پر ایک تمہیدی پیرا لکھا ہے۔ اصل بحث امامانِ قرآن مثلاً طبری ، زرکشی اور سیوطی وغیرہ کے ہاں ملتی ہے۔ جوالیقی نے جا بجا اور محقق کتاب ف.عبدالرحیم نے اکثر و بیشتر حدیث نبوی میں ایسے دخیل الفاظ سے بحث کی ہے۔ مفسرین و محدثین اور علمائے لغت کے ہاں حدیث سے استشہاد کی مثالیں ملتی ہیں۔ ابن منظور نے اپنی لسان العرب میں تقریباً ہر جگہ الفاظ حدیث سے استدلال و استشہاد کیا ہے۔

۸۔ جوالیقی، المعرب کے مختلف مباحث بالخصوص حروف معجم / تہجی کے مطابق تمام معربات و مولدات و دخیل الفاظ سے بحث۔

۹۔ جوالیقی ، المعرب ، باب اول

۱۰۔ جوالیقی ، المعرب ، باب اول ص ۱۳-۱۷

۱۱۔ جوالیقی ، المعرب ، ص ۱۸-۳۰ بالخصوص

۱۲۔ طبری ، تفسیر ، مقدمہ ص ۱۳-۲۰ ، زرکشی ، البرہان فی علوم القرآن ، ص ۲۸۷-۹۰ نوع ۱۷ ، سیوطی ، الاتقان ۳۸

۱۳۔ طبری ، تفسیر مذکورہ بالا

۱۴۔ زرکشی ، البرہان فی علوم القرآن ، ص ۲۸۷-۸۸ ؛ سیوطی ، الاتقان ، نوع ۳۸ ۔ سیوطی نے بھی دوسرا نقطۂ نظر قبول کر کے بحث کی ہے اور معربات قرآن کی فہرست دی ہے۔ الفاظ غیر عربی پر علمائے لغت و قرآن کی آرا بھی نقل کی ہیں۔

۱۵۔ طبری ، تفسیر ، مذکورہ بالا ص ۱۳-۱۴ ۔ امام طبری نے اپنی بعض سندوں پر امام لغت و قرآن ابو میسرہ وغیرہ کا خیالِ عام نقل کیا ہے کہ قرآنِ کریم میں ہر "لسان" کے الفاظ ہیں (فی القرآن من کل لسان) اس کے بعد وضاحت کی ہے کہ ایسی خبریں (اخبار) بہت ہیں جن کا ذکر طولِ کلام کا باعث ہوگا۔

۱۶۔ زرکشی ، البرہان فی علوم القرآن ، ص ۲۸۸-۸۹ ۔

۱۷۔ زرکشی ، البرہان فی علوم القرآن ، ص ۲۸۹ ۔

۱۸- زرکشی ، مذکورہ بالا
۱۹- زرکشی ، مذکورہ بالا
۲۰- جوالیقی ، المعرب ، باب دوم ص ۶۳-۳۱
۲۱- جوالیقی ، المعرب ، ص ۶۷-۶۵
۲۲- جوالیقی ، المعرب ، ص ۷۲-۶۸ نیز "ضروب أخری من التغییر" کی بحث ملاحظہ ہو : ص ۸۸-۷۳ ۔
۲۳- جوالیقی ، المعرب ، ص ۹۸-۱۰۲ ومابعد۔ مؤلف گرامی نے تمام انبیائے کرام کے اسمار مبارکہ پر بحث حروفِ تہجی کے اعتبار سے الگ الگ فصول میں کی ہے۔ ان کے مطالعہ سے مزید ضوابط واصول کا علم ہوتا ہے اور عربی میں ان کے دخیل ہونے کے طریقے کا بھی۔
۲۴- جوالیقی ، المعرب ، ص ۲۱۳ ، ص ۲۹ وغیرہ۔
۲۵- طبری ، زرکشی اور جوالیقی وغیرہ کے مذکورہ بالا متعلقہ حوالے ملاحظہ ہوں۔ نیز سیوطی ، اتقان ، نوع ۳۸ ، اردو ترجمہ اول ص ۳۶۷-۳۶۰ فہرست معربات قرآنی جن کو بعد میں سیوطی نے نظم بھی کردیا ہے۔ ان کی تعداد سو سے اوپر بیان کی ہے۔
۲۶- طبری وزرکشی کے مذکورہ بالا حوالے۔ بالخصوص سیوطی کی اتقان ، نوع ۳۸ کے معربات میں افعال وتراکیب معربہ۔
۲۷- سورۂ نور کی آیت مبارکہ میں ماہرین کے مطابق "مشکوٰۃ" اور "دری" دو غیر عربی لفظ ہیں۔ جبکہ دوسری آیت میں غیر عربی تو نہیں لیکن خیال وتشبیہ غیر عربی ہے۔
۲۸- تفاسیر میں مروی ہے کہ بسملہ پہلی بار حضرت سلیمان نے لکھا تھا مگر محدثین نے اسے حدیث غریب مانا ہے۔ صحیح یہی ہے کہ اس کے نزول کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی پہلی بار لکھا تھا۔
۲۹- ابن کثیر ، تفسیر القرآن العظیم ، دوم ص ۷۴-۷۳/۴
۳۰- عربی محاورات وضرب الامثالِ قرآنی پر ابھی تحقیق باقی ہے۔ بہرحال ملاحظہ ہوں متعلقہ کتب۔

منتخب کتابیات

قرآن کریم
حدیث شریف
ابن درید ، کتاب الاشتقاق ، تحقیق عبدالسلام ہارون ، قاہرہ ۱۹۵۸ء ؛ الجمہرۃ ، حیدرآباد دکن ۱۳۴۴ھ
ابن کثیر دمشقی ، تفسیر القرآن العظیم ، عیسی البابی الحلبی قاہرہ غیر مورخہ
ابوحیان غرناطی ، البحر المحیط ، مطبعہ السعادۃ مصر ۱۳۲۸ء
ابن قتیبہ دینوری ، ادب الکاتب ، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید ، مطبعہ السعادۃ قاہرہ ۱۹۶۳ء
ابن منظور ، لسان العرب

ازہری، تہذیب اللغۃ، مصر ۱۹۶۷ء
راغب اصفہانی، المفردات فی غریب القرآن، طبع الحلبی ۱۳۲۴ھ
جوالیقی، المعرب من الکلام الاعجمی، بتحقیق دکتورف۔ عبدالرحیم، دارالقلم دمشق ۱۴۱۰ھ/ ۱۹۹۰ء
رازی فخر الدین، مفاتح الغیب (تفسیر کبیر)، بولاق ۱۲۷۸ھ
جوہری، تاج اللغۃ وصحاح العربیہ
خفاجی، شفاء الغلیل فیما فی کلام العرب من الدخیل، بتحقیق محمد عبدالمنعم خفاجی، مطبعہ منیریہ۔
دانی، التیسیر فی القراءات السبع، دارالمعارف العثمانیہ، حیدرآباد دکن
سیبویہ، الکتاب، طبع بولاق
زرکشی بدرالدین، البرہان فی علوم القرآن
زمخشری، تفسیر الکشاف، مکتبہ تجاریہ مصر ۱۳۵۴ھ؛ اساس البلاغۃ۔
سید سلیمان ندوی، مقالات سلیمان، دارالمصنفین اعظم گڑھ ۱۹۷۱ء جلد سوم
سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، مصطفی البابی الحلبی ۱۹۵۱ء نیز اردو ترجمہ محمد حلیم انصاری، ادارہ اسلامیات، لاہور ۱۹۸۲ء
طبری، محمد بن جریر، جامع البیان (تفسیر الطبری) قاہرہ ۷۲-۱۹۷۱ء؛ تاریخ الطبری، دارالمعارف قاہرہ ۱۹۶۰ء
عبدالقادر بن عمر بغدادی، خزانۃ الادب ولب لباب لسان العرب، بولاق ۱۲۹۹ھ
فیروزآبادی، القاموس المحیط، بولاق ۱۲۷۲ھ
مرتضیٰ زبیدی، تاج العروس
یاقوت حموی، معجم البلدان، دار صادر بیروت ۱۹۵۰ء

محمد راشد ندوی*

تفسیر طبری

تحقیق و تخریج علامہ محمود محمد شاکر

عربی زبان و ادب اور اسلامی علوم و فنون کے ہر طالب علم کو ابن جریر طبری کے بارے میں کچھ نہ کچھ ضرور معلومات ہوتی ہیں، کچھ ان کو مورخ کی حیثیت سے جانتے ہیں اور کچھ ان کو مفسر کی حیثیت سے اور کچھ ان کو عام اسلامی علوم و فنون کے ماہر کی حیثیت سے، اور یہ حقیقت ہے کہ طبری کی زندگی اور ان کی تصانیف کا جب مطالعہ کیا جاتا ہے تو یقین نہیں ہوتا کہ ایک شخص نے کیسے مختلف موضوعات پر ایسی تصانیف چھوڑیں جو آج کل بڑی سے بڑی کوئی علمی اکیڈمی بھی نہیں کر سکتی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص نے اپنے زمانے کے جو کچھ بھی علوم و فنون تھے ان کا گہرائی اور گیرائی سے مطالعہ کیا اور ان کو اس طرح ہضم کیا کہ جو باتیں وہ پیش کرتے ہیں، لکھتے ہیں وہ انھیں کی ہیں اور پڑھنے والا یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ ایک بہت بڑے کتب خانہ ہیں اور اشارے میں کتابوں اور مصنفین کی نشاندہی کرتے ہیں۔

ابن جریر طبری سنہ ۲۲۴ھ میں پیدا ہوئے اور سنہ ۳۱۰ھ میں ان کا انتقال ہوا، قدرت نے ان کو ایک طویل عمر عطا کی تھی اور ایسا لگتا ہے کہ انھوں نے اپنی زندگی کے ہر لمحے سے فائدہ اٹھایا ہے اور فائدہ اٹھا کر جو کچھ بھی انھوں نے حاصل کیا وہ آنے والی نسلوں کے حوالے کر دیا ہے اور جو ایسا صدقۂ جاریہ بن گیا ہے جو قیامت تک باقی رہے گا۔

ابن جریر کے ترجمہ نگاروں نے ان کی تصانیف کی ایک لمبی فہرست بتائی ہے لیکن اتفاق سے ان کی دو ہی تصنیفیں حوادث زمانہ سے بچی ہیں، پہلی "جامع البیان فی تفسیر القرآن" اور دوسری "تاریخ الامم والملوک"۔ اگر ان کی صرف یہی دو تصنیفیں ہوتیں تو ان کے عظیم کارنامے کی دلیل بن جاتیں، اور یہی دونوں کتابیں آج تک تفسیر اور اسلامی تاریخ پر کام کرنے والوں کے لیے سب سے اہم مرجع ہیں، یہاں ہم مختصراً ان کی تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن کا ذکر کریں گے اور اس کے بعد اس کتاب کو علمی و تحقیقی شکل میں معرض وجود میں لاتے ہیں جو علامہ محمود شاکر کا عظیم الشان کارنامہ ہے اور اس پر بحث کریں گے۔

---

* سابق پروفیسر و صدر شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی۔ علی گڑھ

تفسیر طبری جو تیس جلدوں پر مشتمل ہے قرآن مجید کے فہم کا کوئی دعویٰ کرے اور اس نے تفسیر طبری کا مطالعہ نہیں کیا ہو تو اس شخص کی بات قابل اعتبار نہیں ہوگی، جیسا کہ ابھی اوپر ذکر کیا گیا کہ طبری کا ۳۱۰ھ میں انتقال ہوگیا تھا گویا دس ہجری سے لے کر تین سو ہجری تک قرآن مجید کے سلسلہ میں قرآن مجید کی جو تفسیریں لکھی گئی ہیں، ابن جریر طبری کی تفسیر پڑھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس شخص نے ہر زمانہ کے اقوال سے لے کر مختلف علاقے کے علماء کی مختصر سے مختصر تصانیف کا جائزہ لیا ہے۔ وہ اپنی تفسیر میں سب سے پہلے آنحضورؐ کے اقوال، اس کے بعد صحابہ کرام اور تابعین کے اقوال نقل کرتے ہیں اس طرح ان کی یہ تفسیر تفسیر منقول سے جا ملتی ہے لیکن ابن جریر طبری اس پر اکتفاء نہیں کرتے ہیں بلکہ صحابہ و تابعین اور تبع تابعین کے اقوال نقل کرنے کے بعد ہر آیت بلکہ ہر مشکل لفظ پر اپنی رائے پیش کرتے ہیں اور اپنی رائے کی سند کے لیے جاہلی دور کے شعراء سے لے کر بعد کے معتبر شعراء کے کلام سے استشہاد کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ وہ اہل لغت کی رائے نقل کرنے کے بعد امثال کو بھی بطور شاہد پیش کرتے ہیں۔ اپنی بات کو جس انداز میں پیش کرتے ہیں اس کا انداز بیان اتنا سادہ و سلیس ہوتا ہے کہ پڑھنے والا قرآن مجید کی آیات کے ساتھ ساتھ ان کی تحریروں سے بھی لطف اندوز ہوتا ہے، وہ ان مفسرین سے بالکل الگ ہیں کہ کلام مجید کی فصیح و بلیغ آیات کی تفسیر جب وہ کرتے ہیں تو تراکیب و الفاظ کے پیچ و خم میں اس طرح پھنس جاتے ہیں کہ نہ تو قرآن مجید کی فصاحت کے جلوے سامنے آتے ہیں اور نہ تفسیر کرنے والے کی بات سامنے آتی ہے۔ جب ہم ابن جریر طبری کی تفسیر کا مطالعہ کرتے ہیں اور مختلف موقعوں پر جب وہ اہل لغت کی رائے پر تنقید کرتے ہیں اور اپنی بات کی تائید کے لیے کلام عرب کے شواہد پیش کرتے ہیں اور نحو و صرف کے مسائل اور ہر دور کے اساتذہ کی رائے نقل کرتے ہیں تو ایسا لگتا ہے کہ اس عظیم مصنف کی گرفت صحابہ کرام کے اقوال سے لے کر ہر دور کے اساتذہ فن پر کتنی مضبوط ہے۔ اس طرح دیکھا جائے تو تفسیر طبری چوتھی صدی تک اسلامی علوم و فنون اور عربی زبان و ادب کا ایسا ذخیرہ ہے کہ اس کتاب کا پڑھنے والا کسی منزل پر اکتاتا نہیں ہے بلکہ ہر ورق میں اسے نئی چیز نئے انداز میں نظر آتی ہے اور قرآن مجید کے فہم سے قریب تر کر دیتی ہے۔

اس دور کے علماء کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے قدیم دور کے علماء کی تصانیف کو طبع کر کے لوگوں کے سامنے پیش کر دیا اور ظاہر ہے کہ جو قلمی نسخے و مخطوطات انھیں دستیاب ہوئے ہوں گے یا دوسرے نسخے جو انھیں ملے ہوں گے دونوں کا موازنہ کر کے حتی الامکان تصحیح کے ساتھ طبع کرنے کی کوشش کی ہے لیکن کبھی خود مخطوطات میں نقل کرتے میں غلطیاں رہ جاتی ہیں اس لیے یہ کہنا کہ کوئی بھی کتاب مصنف کی اصل تحریر کے مطابق چھپی ہو یہ مشکل ہے۔ اس کے باوجود ہم ان علماء کے احسانات کو فراموش نہیں کر سکتے جنھوں نے اس طرح کی کتابوں کو شائع کر کے اسلامی علوم و فنون کے عظیم الشان ذخیرے کو لوگوں تک پہنچایا۔

تیس جلدوں پر مشتمل ابن جریر کی تفسیر کو اس کی ضرورت تھی اس کو تحقیق و تخریج اور تصحیح و استدراک کے ساتھ شائع کیا جائے، اتفاق سے مصر کے ایک مؤقر ادارہ دارالمعارف کے مدیر (ڈائرکٹر) کے ذہن میں یہ بات آئی کہ تفسیر طبری کو دارالمعارف سے شائع کر دیا جائے۔ اس سلسلے میں انھوں نے مصر کے دو محقق اور ادیب احمد شاکر اور محمود شاکر سے بات کی، ایسا لگتا ہے کہ دارالمعارف کے مدیر کے دل میں اللہ کی طرف سے

الہام ہوا ہو کہ ان کی نظر ان دونوں محققوں پر پڑی جن کو اس دور میں اپنے فن میں امامت کا درجہ حاصل ہے۔ احمد شاکر جو مصر کی عدالت عالیہ (ہائی کورٹ) کے جج تھے اور عدلیہ کے کاموں کو عالمانہ اور مجتہدانہ انداز میں انجام دے رہے تھے اور مصر میں ان کے فیصلوں کو بطور سند پیش کیا جاتا تھا، عدالت عالیہ کے کاموں کے ساتھ ساتھ ان کی تصنیفی و تحقیقی سرگرمیاں بھی جاری تھیں ور انھوں نے ادب، لغت، تاریخ، تراجم پر مشتمل درجنوں کتابوں کی تصحیح اور تخریج کی اور ان کا سب سے بڑا عظیم الشان کارنامہ مسند احمد بن حنبل کی تحقیق و تخریج ہے جس کو دنیا بھر کے حدیث سے شغف رکھنے والے علماء نے اس دور کے عظیم الشان کارناموں میں شمار کیا ہے، اور دوسری شخصیت محمود شاکر کی ہے جو اپنے بھائی سے تقریباً سولہ سال چھوٹے ہیں، ان کو وہ بڑے بھائی، استاذ اور معلم و مربی کی حیثیت سے ہمیشہ دیکھتے رہے اور اپنے علمی سفر میں ہر مرحلہ میں ان سے مدد لیتے رہے ہیں، محمود محمد شاکر مصر میں ۱۹۶۰ء تک ایک ادیب، ناقد، شاعر، محقق اور مصنف کی حیثیت سے روشناس تھے، ان کی کتاب طبقات فحول الشعراء کی تخریج، حیاۃ المتنبی من شعرہ کی تصنیف۔ نسب قریش کی تخریج اور تحقیق ان کی عالمانہ و محققانہ شخصیت کا ثبوت ہے۔ اس کے علاوہ اس دور کے تمام علمی و ادبی رسالوں میں ان کے تحقیقی و تنقیدی مقالات و مضامین شائع ہو رہے تھے اور دنیائے عرب میں اپنے علم و فن کے لحاظ سے طبقہ علیا میں شمار ہوتے تھے بلکہ ہمارے استاذ مولانا پروفیسر عبدالعزیز کی یہ رائے تھی کہ علمی اعتبار سے دنیائے اسلام میں ان کا ہم پلہ کوئی نہیں ہے۔ اس طرح مصر کے دو مایہ ناز محقق احمد شاکر اور محمود شاکر دونوں نے ایک دوسرے کا سہارا لے کر تفسیر طبری کی تحقیق و تخریج کا کارنامہ انجام دیا، عجب اتفاق ہے کہ دونوں بھائیوں کو ایک دوسرے پر فخر تھا اور دونوں ایک دوسرے کو اپنے سے بڑا سمجھتے تھے، اس کو ان کی خاکساری سمجھیے یا علم دوستی، بہرصورت ان دونوں محققوں نے تفسیر طبری کی تحقیق و تخریج کا کام شروع کیا اور اتفاق سے حکومت سعودیہ کے اہل علم حضرات کو جب یہ خبر ہوئی کہ تفسیر طبری کی تحقیق کا کام دار المعارف سے شروع ہونے والا ہے تو انھوں نے حکومت کی جانب سے مالی امداد کی بھی پیش کش کی، اس طرح قدرت نے تفسیر طبری کی تحقیق کے لیے جو بھی اچھی صورتیں تھیں گویا وہ سب کی سب مہیا کر دی تھیں، یعنی دنیائے عرب کا سب سے موقر ادارہ دار المعارف دنیائے اسلام کے سب سے بڑے محقق احمد شاکر اور محمود شاکر اور دنیائے اسلام کی سب سے علم دوست اسلامی حکومت سعودیہ عربیہ کی مالی تعاون، اب ایسا لگ رہا ہے کہ اس عظیم الشان کتاب کو عظیم الشان انداز میں معرض وجود میں آنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے، میں سمجھتا ہوں کہ یہ اللہ کا بہت بڑا کرم و عنایت ہے ان اہل علم کے لیے جو اس عظیم الشان علمی ذخیرے سے پوری طرح فائدہ اٹھائیں۔

۱۹۵۹ء کا زمانہ تھا جب میں مصر میں تھا اور محمود شاکر کے دولت خانہ پر جو ایک علمی مرکز کی حیثیت رکھتا تھا، روز حاضری دیتا تھا اور ان سے اور ان کے کتب خانہ سے جہاں تک فائدہ اٹھا سکتا تھا اٹھاتا تھا، ان کی محبت و شفقت کو میں فراموش نہیں کر سکتا، اسی زمانہ میں جب تفسیر طبری کا مسودہ دار المعارف سے محمود شاکر کے پاس آتا تھا اور وہ اس کی تصحیح کرتے تھے، شام میں ان کے شاگردوں کی ایک بڑی جماعت جمع ہوتی تھی تو مسودہ کو خود بلند آواز میں پڑھتے تھے، جو لوگ بھی اس وقت موجود ہوتے تھے ان کی تحقیق و تخریج اور تصحیح پر سر دھنتے تھے۔

محمود شاکر نے تفسیر طبری کی پہلی جلد کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ بچپن ہی سے انھیں تفسیر طبری سے بڑا شغف

تھا اور اس تفسیر کو انھوں نے بالاستیعاب پڑھا تھا اور پڑھنے کے دوران جہاں جہاں بھی انھیں شبہ یا شک ہوتا تھا وہاں نشان لگا دیتے تھے اس وقت بھی ان کا خیال تھا کہ کتاب میں جا بجا غلطیاں ہیں جن کی وجہ سے کہیں کہیں مصنف کی بات سمجھنے میں دشواری ہوتی ہے اور کہیں خلط مبحث اور دوسری روایات کے سلسلہ میں خود مصنف سے سہو ہوئی ہیں، ان کی تصحیح کی بھی ضرورت ہے، روایات و اقوال کے ساتھ تفسیر طبری میں ہزاروں اشعار جاہلی اور اسلامی دور کے شعراء کے کلام کو شواہد کے طور پر پیش کیا گیا ہے اس میں بھی بہت جگہوں پر غلطیاں ہیں اور خود طبری نے بعض جگہ جو اپنی رائے پیش کی ہیں وہ بھی محمود شاکر کی نظر میں معرض بحث تھیں، اس لیے جب ان سے اس کتاب کی تصحیح و تحقیق کی گذارش کی گئی اور ان کو یہ بھی معلوم ہوا کہ ان کے بڑے بھائی نے احادیث کی تخریج کی ذمہ داری اپنے سر لے لی ہے تو وہ بخوشی راضی ہو گئے بلکہ میں یوں کہوں کہ ان کی دلی تمنا پوری ہوئی۔

تحقیق و تخریج کا نئے دور میں رواج یورپ سے ہوا اور اس میں شبہ نہیں کہ انھوں نے جن علمی و ادبی و تاریخی کتابوں کی تحقیق و تخریج کا کام کیا اس میں عظیم الشان محنت اور کاوش کا نمونہ پیش کیا، ان کی اس کاوش و محنت کا عربی زبان کا ہر طالب علم ممنون رہے گا۔ مستشرقین کے ان تحقیقی و تخریجی عمل میں ان کی کیا نیت تھی، بہت سے لوگوں نے انھیں شک و شبہ کی نیت سے دیکھا ہے، ہم کو یہاں پر ان کی نیتوں پر بحث نہیں کرنی ہے بلکہ ان کے کاموں کو دیکھنا ہے۔ لوگوں کا عام طور پر یہ خیال ہے کہ کسی کتاب کی تصحیح و تخریج اس کتاب کے قلمی نسخے اگر دستیاب ہو جائیں اور ان نسخوں کے موازنہ و مقابلہ کے بعد اس میں اشعار و امثال کی کچھ تخریج ہو جائے اور صحت کے ساتھ کتاب چھپ جائے یہی کافی ہے۔ یقیناً یہ بہت قیمتی عمل ہے اس کی قدر کرنی چاہیئے، لیکن میری حقیر رائے میں تخریج و تحقیق کا کام تصنیفی عمل سے کسی طرح کم نہیں ہے اس لیے کہ محقق اور مصنف دونوں کے درمیان ذہنی و فکری یکسانیت کا ہونا ضروری ہے اور جن علوم و فنون پر مشتمل کتابیں ہیں محقق کی پہنچ اور دسترس مصنف سے کم ہے تو اس کے تحقیقی و تخریجی عمل کو اعلیٰ مقام حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ مصنف جن راہوں سے گذرا ہو اور ان راہوں کی محقق کو خبر نہ ہو بلکہ یوں کہا جائے کہ وہ اس کے قدموں کے نشانات سے پوری طرح واقف نہ ہو تو اس کا تحقیقی و تخریجی کام نامکمل رہ جائے گا بلکہ کہیں کہیں محقق کی نظر مصنف کی نظر سے اور گہری ہونی چاہیئے کیونکہ وہ جن مقامات پر غلطیاں کرتا ہو چاہے وہ غلطیاں زبان کی ہوں یا مصادر و مراجع کی اگر محقق کی نظر مصنف کی نظر سے اعلیٰ نہ ہو تو وہ ان کی گرفت نہ کر پائے گا اس طرح تصحیح کا عمل بھی نامکمل رہ جائے گا اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے تو مصر کے دونوں محققوں کو جنھوں نے تفسیر طبری کی تحقیق و تخریج کا ذمہ اپنے سر لیا انھیں اپنے علم و فن میں امامت کا درجہ حاصل ہے۔ احمد شاکر جنھوں نے مسند احمد بن حنبل پر کام کیا اور ان کے سامنے احادیث کی بہت سی کتابیں رہی ہوں گی جن کی خبر طبری کو نہ رہی ہو گی کیونکہ طبری کے بعد سینکڑوں کتابیں حدیث اور فن حدیث سے متعلق لکھی گئیں اور ان میں سے اکثر و بیشتر اس دور میں چھپیں اس لیے اس دور کے محقق کے لیے جو آسانیاں ہیں طبری کو وہ کبھی نصیب نہیں ہوئیں، طبری نے اپنے زمانے کی جو بھی کتابیں رہی ہوں جو یقیناً مخطوطہ کی شکل میں تھیں جن کو پڑھنے کے لیے انھوں نے طبرستان سے عراق، عراق سے شام — شام سے مصر اور فلسطین کا سفر کیا تھا اور ان مقامات پر جہاں بھی علمی خزانے تھے ان کو دیکھنے کی کوشش کی اور وہاں کے اہل علم حضرات سے ملاقات کرنے کی کوشش کی، تو اس طرح حدیث سے

متعلق جو چیزیں تفسیر طبری میں تھیں اس کی تحقیق و تخریج احمد شاکر نے کی اور وہ چیزیں جو اشعار، امثال، نحو، صرف، بلاغت سے متعلق تھیں ان کی تحقیق و تخریج کا کام محمود شاکر نے کیا۔

محمود شاکر نے جس انداز میں تفسیر طبری کی تحقیق و تخریج کا کام کیا ہے وہ ہر ایک محقق کے لیے نمونہ ہے، کتاب میں جہاں جہاں بھی کوئی شعر ہے اور انھیں طبری نے کسی اور شاعر کی طرف منسوب کیا ہے محمود شاکر نے اس کی تحقیق اور تصحیح کی پھر اس کی توضیح کی اور پھر ایک ایک شعر کی تخریج میں انھیں جو دشواریاں پیش آئی ہوں گی اس کا اندازہ وہی کر سکتا ہے جو کبھی تحقیق کے میدان کا راہی رہا ہو، ایک ایک شعر کی تحقیق میں انھوں نے جو حوالے دیئے ہیں ان سے ان کے علم کی وسعت اور ان کی کاوش کا اندازہ ہوتا ہے، اور دوسرے آیات کی تفسیر میں خود طبری سے جہاں لغزشیں ہوئی ہیں ان کا بھی محمود شاکر نے عالمانہ، محققانہ اور مجتہدانہ انداز میں استدراک کیا ہے اور جس طرح طباعت کی تصحیح میں جو توجہ سے کام کیا ہے وہ بھی قابل دید ہے، اس طرح پہلی اور دوسری جلد کی طباعت کے بعد محمود شاکر کے بڑے بھائی احمد شاکر کا انتقال ہو گیا، اس طرح امثال و اشعار کی تخریج کے ساتھ ساتھ احادیث کی تخریج کا کام بھی انھیں کے سر آن پڑا لیکن ایسا لگتا ہے کہ محمود شاکر کو یہاں زبان و ادب اور علوم قرآن کے مسائل پر جتنی نظر تھی اتنی ہی نظر ان کی فن حدیث پر بھی تھی کیونکہ بعد کی جلدوں میں صرف انھیں کی کاوشوں کا دخل ہے۔

تفسیر طبری جو تیس جلدوں پر مشتمل ہے اس کی سترہ جلدیں عرصہ ہوا چھپ گئیں اور اس کے بعد کی جلدوں کی خبر نہیں اور ایسا لگتا ہے کہ یہ کام نامکمل رہ جائے گا کیونکہ محمود شاکر بھی پچھلے سال دنیائے فانی سے علم و ادب کی خدمت کرتے ہوئے اپنے آقا سے جا ملے۔

کتاب میں تحقیق و تخریج اور تصحیح کے ساتھ جو سب سے عظیم الشان کام انجام پایا ہے وہ یہ ہے کہ ہر جلد میں اشخاص، اشعار، امثال، الفاظ، احادیث اور اقوال صحابہ کی مکمل فہرست ہے اور اس فہرست میں جو نزاکت و نفاست کا نمونہ محمود شاکر صاحب نے پیش کیا ہے وہ علمی دنیا کے لیے قیمتی تحفہ ہے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ دنیائے عرب میں کوئی شخص ایسا پیدا ہو جو بعد کی جلدوں کو اسی انداز میں محنت کر کے لوگوں تک پہنچائے تاکہ تفسیر طبری سے فائدہ اٹھانے والے پوری طرح فائدہ اٹھائیں۔

کبیر احمد جائسی ★

ایران کی فارسی تفسیر نویسی پر ایک نظر

اسلام کے زیر نگیں آنے کے بعد ایران میں جو سب سے پہلا دینی علم ایرانیوں کی توجہ کا مرکز بنا وہ علم قرأت تھا۔ اس کے بعد ایرانی علما و فضلا تفسیر نویسی کی طرف متوجہ ہوئے ابتدا میں اُن کی کاوشیں عربی زبان تک محدود تھیں لیکن ایران سے عربوں کا غلبہ ختم ہوجانے اور آزاد ایرانی حکومتوں کے قائم ہوجانے کے بعد فارسی زبان میں تفسیر نویسی کی ضرورت محسوس کی جانے لگی چنانچہ ایرانیوں نے اس کی طرف توجہ کی اور دیکھتے دیکھتے چند ہی صدیوں میں اتنا بڑا تفسیری سرمایہ جمع کر دیا جس کی نظیر دنیا کی کسی اور زبان میں ملنی مشکل ہے۔

افسوس ہے کہ ایران کا تمام کا تمام تفسیری سرمایہ محفوظ نہ رکھا جاسکا۔ متعدد فارسی تفسیریں ایسی بھی ہیں جن کے نام تاریخ کے صفحات میں محفوظ ہیں مگر ان کی ایک سطر بھی کہیں دستیاب نہیں ہوتی اور بہت سی تفسیریں ایسی ہیں جن کے صرف چند اجزا باقی رہ گئے ہیں ان اجزا میں نہ تو مفسرین کے نام محفوظ رہ سکے اور نہ ہی ان کا سنہ تصنیف لیکن اُن کی قدامت اور اہمیت کو مد نظر رکھتے ہوئے اُن میں سے بعض بعض کو موجودہ زمانے کے آداب اور طریقے کے مطابق مرتب کرکے آئندہ نسلوں کے لیے محفوظ کر دیا گیا ہے۔

ابھی تک کی تحقیق کے مطابق فارسی زبان کی جو اولین تفسیر عالم وجود میں آئی وہ محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ھ/ ۹۲۳ء) کی مشہور و معروف تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن کا فارسی ترجمہ ہے۔ طبری کی گرانقدر عربی تفسیر کو فارسی زبان میں منتقل کروانے کا سہرا مشہور سامانی بادشاہ ابو صالح منصور اول بن نوح بن نصر بن احمد بن اسماعیل سامانی (م ۳۶۶ھ) کے سر ہے جس نے تخمیناً ۳۵۲ھ میں ماوراالنہر کے بیس یا اس سے زیادہ علما اور فقہا کو تفسیر طبری کو فارسی زبان میں منتقل کرنے کی طرف راغب کیا۔ افسوس ہے کہ جن علما اور فقہا کی مشترکہ کوششوں کے نتیجے میں ترجمۂ تفسیر طبری کا عظیم الشان کارنامہ انجام پذیر ہوا اُن کے نام محفوظ نہیں رکھے جاسکے۔ اس ترجمے کے فارسی مقدمے سے اس بات کا ضرور علم ہوتا ہے کہ شہر بخارا سے فقیہ ابو بکر بن احمد بن حامد اور خلیل بن احمد السجستانی شہر بلخ سے ابو جعفر بن محمد بن علی، باب الہند سے فقیہ الحسن بن علی مندوسی اور ابو الجہم خالد بن ہانی المتفقہ جیسے اپنے زمانے کے مشہور

★ سابق ڈائرکٹر انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی علی گڑھ

ترین علما بلائے گئے تھے لیکن اس بات کا علم نہیں ہوتا کہ اُن علما میں سے کن کن حضرات نے یہ دینی اور علمی خدمت انجام دی، اور کن کن بزرگوں نے معذرت کرلی۔ اس ترجمے کے فارسی مقدمے سے اس بات کا بھی علم ہوتا ہے کہ یہ فارسی ترجمہ طبری کی عربی تفسیر کا لفظی ترجمہ نہیں ہے۔ طبری نے اپنی تفسیر میں جو طول وطویل سلسلۂ اسناد درج کیے ہیں اس ترجمے میں اُن کو مختصر کردیا گیا ہے اور بیس جلدوں میں سارے مواد کو جمع کیا گیا ہے۔ قرآن پاک کی تفسیر چودہ جلدوں میں مکمل ہوجاتی ہے بقیہ چھ جلدوں میں صحابۂ کرام سے لے کر اُس زمانے تک کے اخیارِ امت کے حالات و واقعات جمع کرنے کے ساتھ ساتھ مسلمان بادشاہوں کے بھی حالات و واقعات درج کردیئے گئے ہیں اس طرح یہ ترجمہ، تفسیر طبری سے اس لحاظ سے مختلف ہوجاتا ہے کہ اس میں اسناد کو نقل کرنے میں اختصار سے کام لیا گیا ہے اور آخر کی چھ جلدیں ایسی ہیں جن کا تفسیر طبری سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اپنی اصل تفسیر طبری ہی کی طرح ترجمۂ تفسیر طبری بھی علمی اور ادبی دنیا میں بڑی مقبول رہی اور آج تک اس سے استفادہ کرنے والوں کی ایک بڑی تعداد موجود ہے۔ اس کی مقبولیت کا اندازہ اُن مخطوطوں کی تعداد سے کیا جاسکتا ہے جو دنیا کے مختلف کتاب خانوں میں آج بھی محفوظ ہیں۔ ایران کے ایک فاضل ادیب حبیب یغمائی مرحوم نے اس ترجمے کو سات جلدوں میں مرتب کرکے ۱۳۵۴ھ ش میں (مطابق ۱۹۷۵ء) ایران سے شایع کروادیا ہے۔

ترجمۂ تفسیر طبری کی روشِ تفسیر یہ ہے کہ پہلے کلام پاک کی آیتیں نقل کی جاتی ہیں بعد ازاں اُن آیتوں کا اُس زمانے کی فارسی زبان میں لفظی ترجمہ درج کیا جاتا ہے، جہاں جہاں ضرورت محسوس ہوتی ہے لفظی ترجمے کے بعد بات کو کھول کر اور اس کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیتے ہوئے اُن آیتوں کی وضاحت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، اگر اسی اثنا میں قصص سے تعلق کوئی بات سامنے آجاتی ہے تو اُس پورے قصے کو بھی نقل کرنے سے گریز نہیں کیا جاتا۔

ترجمۂ تفسیر طبری کو فارسی تفسیر نویسی کی خشتِ اول قرار دینا بے جا نہ ہوگا۔ اس تفسیر میں جو تفسیری روش مدنظر رکھی گئی ہے اُس کا چلن صدیوں تک برقرار رہا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اِس ترجمے کے منظرِ عام پر آنے کے بعد فارسی زبان میں تفسیروں کا ایک سیلاب سا آگیا تھا اور اس ترجمے کی تقلید میں بہت سی فارسی تفسیریں منظرِ عام پر آگئی تھیں افسوس ہے کہ زمانے نے اُن سے بدعہدی کی اور بہت سی تفسیروں کو مکمل طور پر اور بہت سی کو جزوی طور پر پردۂ خفا کا اسیر بنا دیا۔ اب ہم ایسی چند اہم مگر نامکمل تفسیروں کا ذکر کریں گے جن کے بارے میں قیاس کیا گیا ہے کہ یہ تفسیریں ترجمۂ تفسیر طبری کے معاً بعد کے زمانے میں تحریر کی گئی تھیں اگر یہ تفسیریں دستبرد زمانہ سے محفوظ رہ جاتیں تو سرمۂ اہلِ نظر ہوا کرتیں۔

اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ محتاط اندازے کے مطابق ۳۵۲ھ سے ترجمۂ تفسیر طبری کا کام شروع ہوکر چند برسوں میں ختم ہوگیا ہوگا، اگر اس وقفے کو دس برسوں پر محیط مان لیا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ ۳۶۲ھ تک یہ ترجمہ مکمل ہوچکا ہوگا۔ یعنی چوتھی صدی ہجری کے نصف آخر سے فارسی زبان میں تفسیر نویسی کی ابتدا ہوچکی تھی۔ ترجمۂ تفسیر طبری کے بعد کلام پاک کی جو مکمل تفسیر محفوظ رہ گئی ہے وہ تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم ہے۔ اس تفسیر کے مصنف عماد الدین ابو المظفر طاہر شہفور کا سنہ وفات ۴۷۱ھ ہے۔ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ انھوں نے اس تفسیر کو اپنی وفات سے دس سال پہلے مکمل کرلیا تھا تو اُس کا سالِ تصنیف ۴۶۱ھ برآمد ہوتا ہے۔ بظاہر یہ بات قرینِ قیاس نہیں ہے کہ

۲۵۲ھ سے لے کر ۴۶۱ھ تک یعنی تقریباً ایک سو بیس برسوں تک فارسی زبان میں کوئی تفسیر ہی نہ لکھی گئی ہو اس لیے ہمارا خیال ہے کہ ہمارے عہدِ حیات میں جتنی بھی نامکمل قدیم تفسیریں مکشوف ہوئی ہیں اُن کا سالِ تصنیف اِن ہی ایک سو بیس برسوں کے کسی نہ کسی سال میں رہا ہوگا۔ اس وضاحت کے بعد اب ہم اصل موضوع کی طرف مراجعت کرتے ہیں۔

ترکی کے شہر استانبول میں حضرت ابوایوب انصاریؓ کے مزار پر ایک کتب خانہ بھی وقف ہے جس کے ذخیرۂ خسرو پاشا میں بہت سے نادر مخطوطے محفوظ ہیں۔ اِسی ذخیرۂ خسرو پاشا میں کلام پاک کی کسی تفسیر کے ساٹھ اوراق محفوظ ہیں۔ اس نامکمل تفسیر کو مکشوف کرنے کا سہرا پروفیسر مجتبیٰ مینوی کے سر ہے۔ پروفیسر مجتبیٰ مینوی نے جس زمانے میں اس مخطوطے کو مکشوف کیا تھا وہ اُن کی شام زندگی کا زمانہ تھا اِس لیے انھوں نے ایران کے ایک دوسرے ادیب محمد روشن کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ اِن اوراق کا تنقیدی متن مرتب کر کے شایع کروا دیں۔ جناب محمد روشن نے ان اوراق کو دیدہ ریزی اور ناقدانہ بصیرت سے مرتب کر کے سنہ ۱۳۵۱ھ ش (۱۹۷۲ء) میں بنیاد فرہنگ ایران تہران سے شایع کروایا چونکہ کسی بھی قرینے سے اس تفسیر کے نام کا علم نہیں ہو سکا تھا اِس لیے اس کو "بخشی از تفسیر کہن" کا نام دیا گیا۔

مذکورہ تمام اوراق سورۂ بقرہ کی تفسیر پر محیط ہیں قابل ذکر بات یہ ہے کہ ان اوراق میں بھی بیچ بیچ سے اوراق غائب ہیں۔ پروفیسر مجتبیٰ مینوی نے اندرونی شہادتوں، مستعمل لغات، خط، کاغذ اور روشنائی کا غائر نظروں سے مطالعہ کرنے کے بعد اس مخطوطے کو چوتھی صدی ہجری سے پہلے کا تحریر کردہ قرار دیا ہے جس کو کسی طرح بھی قبول نہیں کیا جا سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ مقدمۂ ترجمۂ تفسیر طبری کے مطالعے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے علما کو فارسی زبان میں کلام پاک کا ترجمہ کرنے سے اجتناب تھا۔ ابوصالح منصور بن نوح سامانی نے اپنے زمانے کے علما کی ایک مجلس سے اس سلسلے میں استفسار کیا اور جب اُن علما نے کلام پاک کے فارسی ترجمے کو جائز قرار دیا تب ہی ترجمۂ تفسیر طبری کا کام شروع کیا گیا۔ اگر پروفیسر مجتبیٰ مینوی کی بات کو درست مان لیا جائے اور زیر بحث تفسیر کو چوتھی صدی ہجری سے قبل کی تفسیر قرار دیا جائے تو یہ بات بے معنی نظر آتی ہے کہ نوح بن منصور علما کی ایک مجلس ترتیب دے کر اور اُس مجلس سے فتویٰ لے کر کلام پاک ہی کا نہیں کلام پاک کی ایک عربی تفسیر کا فارسی میں ترجمہ کروائے۔

تفسیر زیر بحث کے اوراق کی صورت یہ ہے کہ اس میں سورۂ بقرہ کی اٹھترویں آیت سے دو سو چھہترویں آیت تک کا ترجمہ و تفسیر ہے۔ اس تفسیر کا انداز نگارش یہ ہے کہ پہلے کلام پاک کی آیت نقل کی گئی ہے بعد ازاں اِس میں دو فارسی ترجمے ملتے ہیں پہلا ترجمہ جو تفسیر کے ساتھ نقل ہوا ہے اصل تفسیر سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا (صرف) ترجمہ بعد کا اضافہ معلوم ہوتا ہے جس کا انداز خط اس تفسیر کے مرتب جناب محمد روشن کے قول کے مطابق ہمارے زمانے کے انداز خط سے بہت ملتا جلتا ہے اُن کا قیاس یہ بھی ہے کہ یہ دوسرا ترجمہ، ترجمۂ تفسیر طبری سے مستفاد ہے۔

ہم ترجمۂ تفسیر طبری اور اس ترجمے کے تقابلی مطالعے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ جناب مرتب کا خیال درست نہیں ہے کہ یہ ترجمہ، ترجمۂ تفسیر طبری سے مستفاد ہے۔ یہ تفسیر جس علاقے اور زمانے کی تفسیر ہے اُس زمانے اور علاقے میں فارسی زبان میں 'ب' کو 'ف' سے بدل دینے کا شاید رواج تھا، اس تفسیر میں بر کے بجائے فر، بیداد کے بجائے فیداد، بازپسین کے بجائے فازپسین، برآن کے بجائے فرآن، پرَو کے بجائے فرو، اس کے علاوہ نہ کی جگہ پر ہر جگہ 'نہ' لکھا ملتا ہے اور 'تو' کی جگہ پر 'تہ'۔ ہمارے نزدیک اِس تفسیر کو ترجمۂ تفسیر طبری پر تقدم تو حاصل نہیں ہے مگر

اِس کی زبان اِس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس کی تصنیف چوتھی صدی ہجری کے ختم ہوتے ہوتے تک ہوگئی ہوگی۔
اس تفسیر کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ یہ قصص سے خالی نہیں ہے اور مفسر نے قدم قدم پر ابن عباس، مجاہد، قتادہ، حسن بصری، ضحاک وغیرہ کے اقوال نقل کرکے نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اِس تفسیر کا متن اندرونی طور پر شہادت دیتا ہے کہ یہ کسی سُنّی مفسر کی تفسیر ہے البتہ اس بات کا علم نہیں ہو پاتا کہ اُس کا فقہی مسلک کیا تھا۔

اِسی طرح کی ادھوری تفسیر کا ایک منفرد مخطوطہ کیمبرج یونیورسٹی کے کتاب خانے میں محفوظ ہے۔ یہ تفسیر برٹانیا کیسے پہنچی اِس کا تو علم نہیں ہے البتہ اتنا معلوم ہے کہ تقریباً دوسو سال پہلے یہ مخطوطہ ایک غیر معروف برتانوی کے ذاتی کتاب خانے کی زینت تھا۔ اُس کے مرنے کے بعد اس کی وصیت کے مطابق اُس کا ذاتی کتاب خانہ کیمبرج یونیورسٹی منتقل کیا گیا تو بعض یوروپی فاضلین کی اُس پر نظر پڑی اور انھوں نے اپنی اپنی وسعت فکر و نظر کے مطابق یوروپ کی علمی دنیا سے اِس مخطوطے کا تعارف کرایا۔

مشرقی دنیا میں اس تفسیر کو عام کرنے کا شرف ایک ایرانی فاضل جناب جلال متینی کو حاصل ہوا جن کی نظر قدیم فارسی متون بالخصوص چوتھی اور پانچویں صدی ہجری کے فارسی متون پر بڑی گہری ہے۔ انھوں نے اس مخطوطے کو عالمانہ دقت نظری سے مرتب کرکے بنیادِ فرہنگ ایران کی طرف سے بہار ۱۳۴۹ھ ش (۱۹۷۰ء) میں دو ضخیم جلدوں میں شایع کروایا۔

ڈاکٹر جلال متینی کا خیال ہے کہ اصل تفسیر چار جلدوں میں تھی جن میں سے جلد اول و دوم مفقود ہوگئیں اور جلد سوم و چہارم دستبرد زمانہ سے محفوظ ہیں۔ نہ تو اس تفسیر کے مفسر کا نام معلوم ہے نہ اُس کا زمانۂ تحریر لیکن خوش قسمتی سے اس تفسیر کے مخطوطے میں ترقیمہ محفوظ ہے جس سے اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اس کی کتابت محمد بن ابی الفتح الفقیہ الغریب کے ہاتھوں ہوئی ہے انھوں نے اس ذی کتابت کا کام ۷ ربیع الآخر ۶۲۸ھ کو مکمل کیا تھا۔ اِس ترقیمے سے یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیئے کہ یہ تفسیر ساتویں صدی ہجری میں معرض وجود میں آئی تھی۔ قدیم فارسی متون پر نظر رکھنے والے تقریباً تمام محققین اس بات پر متفق ہیں کہ اس تفسیر کا زمانۂ تصنیف چوتھی صدی ہجری یا حد سے حد پانچویں صدی ہجری کے اوائل کا زمانہ ہے۔ ڈاکٹر جلال متینی کی بھی تحقیق یہی ہے کہ اس کا زمانۂ تصنیف پانچویں صدی ہجری کے نصف اول کے بعد کا زمانہ نہیں ہوسکتا۔

علاوہ بریں ڈاکٹر جلال متینی نے اس نامعلوم مفسر کے استعمال کردہ بعض الفاظ سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اس تفسیر کا مفسر خراسانی رہا ہوگا۔ مزید برآں انھوں نے ایسے الفاظ کی بھی نشاندہی کی ہے جو آج بھی خراسان کے مختلف علاقوں میں سمجھے اور بولے جاتے ہیں۔ جہاں تک اس مفسر کے مسلک کا سوال ہے وہ بلاشبہ سنّی تھا مگر اس کا فقہی مسلک کیا تھا یہ کہنا مشکل ہے مگر یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ وہ عقیدۂ تجسیم کا قائل نہیں تھا۔

ایک دوسرے ایرانی فاضل ڈاکٹر یحییٰ مہدوی نے سنہ کتابت کو سنہ تصنیف گردانتے ہوئے اس کو ساتویں صدی ہجری کی تفسیر قرار دیا ہے لیکن تمام داخلی شہادتیں اور اُن مفسروں کے نام جن کا حوالہ بار بار اس تفسیر میں آیا ہے، ڈاکٹر مہدوی کے خیال کو گمان و قیاس قرار دیتے ہیں۔

زیر بحث تفسیر سورۂ مریم سے سورۂ ناس تک کے ترجمہ و تفسیر پر مشتمل ہے۔ مرتب نے اِس کو 'تفسیر قرآن مجید' کے نام سے شایع کیا ہے لیکن چونکہ اس کا مخطوطہ کیمبرج یونیورسٹی کے کتاب خانے میں محفوظ ہے اس لیے بہت سے لوگ

اس کو تفسیر کیمبرج ، بھی کہتے ہیں۔ اس تفسیر کا انداز نگارش ویسا ہی ہے جیسا کہ ترکی کے مخطوطے کا انداز نگارش ہے۔ پہلے کلام پاک کی آیت نقل کی گئی ہے بعد ازاں اُس کا ترجمہ۔ جہاں جہاں ضرورت سمجھی گئی ہے ترجمے کے بعد تفسیر بھی لکھ دی گئی ہے۔ یہ تفسیر بھی قصص اور اسرائیلی روایات سے خالی نہیں ہے، جہاں جہاں مفسر کو موقع ملا ہے اُس نے قصص کو جی کھول کر لکھنے سے احتراز نہیں کیا ہے۔ اس کے باوجود یہ فارسی زبان کی ایک اہم تفسیر ہے اور اس کے تفصیلی مطالعے سے پانچویں صدی ہجری کے ایران اور وہاں کے لوگوں کے مذہبی عقاید کے بارے میں بہت سی مفید معلومات فراہم کی جا سکتی ہیں۔

اسی طرح کی ایک اور تفسیر کے صرف چھیالیس اوراق پنجاب یونیورسٹی لاہور کے کتاب خانے میں محفوظ ہیں۔ اِن اوراق کو حافظ محمود خاں شیرانی نے مکشوف کیا تھا اور مئی ۱۹۳۲ء کے اورینٹل کالج میگزین میں 'قرآن پاک کی ایک قدیم تفسیر' کے عنوان سے ایک سیر حاصل مقالہ تحریر فرما کر علمی دنیا سے اس کا تعارف کرایا تھا۔ تقریباً ساٹھ برسوں کا زمانہ گذر جانے کے باوجود آج تک کسی عالم یا دانش ور نے اس کا تجزیاتی اور تحلیلی مطالعہ کرنے کی کوشش نہیں کی۔ محمود خاں شیرانی کے انتقال کے ایک عرصے کے بعد ایران کے اہل علم ان کے اُردو مقالے سے واقف ہوئے۔ ایرانیوں نے اِن اوراق کی قدامت کو مد نظر رکھتے ہوئے دی ماہ ۱۳۴۴ھ ش میں (۱۹۶۵ء) اِن کا عکس بنیادِ فرہنگ ایران کی طرف سے شایع کیا جس میں پروفیسر مجتبیٰ مینوی کا مختصر سا مقدمہ بھی شامل ہے۔ یہ مقدمہ ہر طرح کے تحقیقی اور علمی انکشاف و اکتشاف سے عاری ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ صرف "فرض کفایہ" ادا کرنے کے لیے معرض وجود میں آیا ہے۔ آج کل کے افراد کے لیے اِس عکسی نسخے کا پڑھنا خاصہ دشوار تھا اس لیے اس کو ۱۳۴۸ھ ش (۱۹۶۹ء) میں آج کے رسم الخط کے مطابق بنیادِ فرہنگ ایران نے شایع کیا جس پر مرتب کے طور پر جناب علی رواقی کا نام درج ہے۔ افسوس ہے کہ حافظ محمود خان شیرانی نے اِس تفسیر کے متن کو آج کے رسم الخط میں منتقل کرنے میں جو زحمت اور دیدہ ریزی کی تھی اس کا ذکر تک نہیں کیا گیا ہے۔

یہ اوراق سورۂ بقرہ کی آیت ۶۵ سے ۱۵۱ تک کے ترجمے اور تفسیر پر مشتمل ہیں۔ اس تفسیر میں مفسر نے جو زبان استعمال کی ہے وہ شیرانی صاحب کی تحقیق کے مطابق "فردوسی کے شاہ نامے سے ہم آہنگ ہے" اور "ابو علی بلعمی کے ترجمۂ تاریخ طبری سے ٹکر لیتی ہے"۔ اسی کے ساتھ ساتھ وہ اس نتیجے پر بھی پہنچے ہیں کہ تلفظ اور املا دونوں ہی میں یہ مخطوطہ "ایرانی روایت کے برخلاف تورانی یا ماوراء النہری روایات کا پابند ہے"۔ علاوہ بریں شیرانی صاحب نے داخلی شواہد سے یہ قیاس کیا ہے کہ "مصنف چوتھی یا پانچویں صدی میں گزرا ہوگا۔"

اِس تفسیر کا انداز نگارش بھی گذشتہ ذکر شدہ تفسیروں جیسا ہے یعنی پہلے کلام پاک کی آیت نقل کی گئی ہے پھر اس کا فارسی زبان میں لفظی ترجمہ کیا گیا ہے۔ ترجمے کے بعد جن باتوں کی وضاحت کی ضرورت محسوس ہوئی ہے اُن کی وضاحت کر دی گئی ہے اور بیچ بیچ میں بطور شاہد قدما کی رائیں بھی نقل کر دی گئی ہیں۔ چھیالیس اوراق کے اِس تفسیری نمونے میں قصص کا حصہ حاوی ہے اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اگر اس تفسیر کی بازیافت ہو جائے تو ہمارے قصص کے سرمایے میں "گرانقدر" اضافہ ہوگا۔ اِن باقی ماندہ اوراق کا مفسر اپنے استاد کا ذکر "خواجہ امام" کے لقب سے کرتا ہے، یہ لقب دو ایک تفسیروں میں اور نظر سے گذرا ہے، مفسر نے خواجہ امامؒ کا نام کہیں درج نہیں کیا ہے۔ اگر خواجہ امام کی شخصیت

مشخص ہوجائے تو بڑی آسانی سے اس تفسیر کا زمانۂ تصنیف متعین کیا جاسکتا ہے۔ موجودہ معلومات اور اندرونی شہادتوں کو نظر میں رکھتے ہوئے یہ بات یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ یہ تفسیر، ترجمۂ تفسیر طبری کے بعد لکھی گئی تھی اور اس کا زمانۂ تصنیف پانچویں صدی ہجری کے اوائل کا زمانہ ہوگا اس کے بعد کا نہیں۔

اسی ضمن میں ان چند اوراق کا ذکر کردینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے جن کو افغانستان کے مشہور ادیب مائل ہروی نے منکشوف کرکے ۱۹۷۰ء میں ان کا عکس شایع کروادیا ہے۔ یہ اوراق کسی ضخیم تفسیر کے باقی ماندہ اوراق ہیں۔ داخلی شہادتوں اور لغات و تراکیب کے استعمال کو مدنظر رکھتے ہوئے قدیم فارسی کے ماہرین نے اندازہ لگایا ہے کہ یہ اوراق بھی ترجمۂ تفسیر طبری کے عالم وجود میں آنے کے بعد کی کسی ایسی تفسیر کے اوراق ہیں جن کا زمانۂ تصنیف چوتھی صدی ہجری کے اواخر یا پانچویں صدی کے اوائل کا زمانہ تھا۔

مذکورہ تفسیر کے یہ اوراق سورۂ شعراء کی پانچویں آیت کے نصف آخر سے شروع ہوکر سورۂ نمل کی سولہویں آیت پر ختم ہوتے ہیں۔ اس تفسیر کا بھی انداز نگارش دوسری تفسیروں جیسا ہے۔ پہلے کلام پاک کی آیت نقل کی جاتی ہے پھر اس کا فارسی زبان میں ترجمہ لکھا جاتا ہے اور ضرورت کے مطابق تفسیر کی جاتی ہے۔ ہمارے سامنے ان اوراق کے جو نمونے ہیں اُن میں ترجمہ و تفسیر کو الگ الگ نہیں لکھا گیا ہے بلکہ ترجمہ اور تفسیر کو اس طرح خلط ملط کردیا گیا ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم بن گئے ہیں اِن اوراق کی تعداد قلیل ہونے کی وجہ سے یہ معلوم کرنا دشوار ہے کہ اس مفسر کا تقصص کے سلسلے میں کیا رویہ ہے جو چند صفحات ہمارے سامنے ہیں اُن سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ مفسر بھی اِس "ذوق" سے بیگانہ نہ رہا ہوگا۔ اِن اوراق کے قدامت کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اِن میں کلام پاک کی آیتیں خط کوفی میں لکھی ہوئی ہیں اور اُن پر اعراب نہیں ہے۔ فارسی ترجمہ و تفسیر کا خط قدیم خطِ نسخ ہے جو چوتھی اور پانچویں صدی ہجری کے ایران میں مستعمل تھا۔

مشہد امام رضا میں کلام پاک کے مختلف مخطوطوں کا ایک نادر و نایاب گنجینہ محفوظ ہے جن میں سے چند کو اِس بیسویں صدی کے نصف آخر میں بعض ایرانی ادیبوں اور دانشوروں نے مرتب کرکے آستان قدس کی طرف سے شایع بھی کروادیا ہے ایسے ہی مخطوطوں میں وہ مخطوطہ بھی ہے جو خط کوفی ہی میں لکھا گیا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ مخطوطہ بھی کسی ضخیم تفسیر کا ایک جزو ہے جو دستبرد زمانہ سے محفوظ رہ گیا ہے۔ ناقص الاول و آخر ہونے کی وجہ سے نہ تو اس کے مفسر کے نام کا علم ہوسکتا ہے اور نہ ہی اس کے سنہ تصنیف کا پتہ لگایا جاسکتا ہے۔

اس مخطوطہ کو ڈاکٹر احمد علی رجائی نے "سورۂ مائدہ از قرآن کوفی کہن با ترجمۂ استوار پارسی" کے نام سے ۱۳۵۰ھ ش میں (۱۹۷۱م) شایع کروایا تھا۔ اصل مخطوطہ دو سو چھیاسی صفحات پر محیط ہے اس کی ابتدا سورۂ نساء کی ایک سو اٹھائیسویں آیت سے ہوتی ہے اور اختتام سورۂ اعراف کی چوراسیویں آیت پر۔ چونکہ سورۂ مائدہ ان دونوں سورتوں کے بیچ میں ہے اور اس مخطوطے میں وہی سورہ مکمل طور پر محفوظ ہے اس لیے مرتب نے کتاب کے نام میں صرف سورۂ مائدہ کے نام کو شامل کیا ہے۔

اس تفسیر کا انداز نگارش دوسری تفسیروں جیسا ہی ہے۔ پہلے کلام پاک کی پوری آیت نقل کی گئی ہے پھر اس کے نیچے فارسی ترجمہ درج کیا گیا ہے۔ اِس تفسیر کے جو نمونے ہماری نظر سے گذرے ہیں اُن کے مطالعے سے اندازہ ہوا کہ

اس میں تفسیر کا عنصر کم ہی نہیں کم تر ہے، مفسر کا جو انداز نگارش ہے اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اس میں قصص کا گذر شاید ہی ہوا ہو۔ اس تفسیر کی زبان اس کی انتہائی قدامت پر دلالت کرتی ہے مثلاً باشید کی جگہ باشیت، مسجد کی جگہ پر مزگیت، دوستگان کی جگہ پر دوستگانان جیسے الفاظ کا استعمال ہر ہر صفحہ پر دکھائی دیتا ہے۔ بعض بعض جگہوں پر اس مخطوطے میں آیتوں کا جو ترجمہ درج کیا گیا ہے وہ ترجمۂ تفسیر طبری کے ترجمے سے حرف حرف ملتا ہے اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ یہ ترجمہ چوتھی صدی ہجری کے اواخر تک معرض وجود میں آچکا ہوگا اور اگر یہ قیاس درست نہ مانا جائے تو اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہ پانچویں صدی ہجری کے اوائل کا ترجمہ ہے۔ اس ترجمے یا تفسیر کی مذہبی اہمیت ہونے کے ساتھ ساتھ تاریخی اور ادبی اہمیت بھی ہے اور یہی اہمیت اس بات کی متقاضی ہے کہ اس کے مختلف پہلوؤں کا تفصیلی اور تحلیلی مطالعہ کیا جائے۔

گزشتہ سطور میں کیمبرج میں محفوظ ایک مخطوطہ کا ذکر کیا جاچکا ہے جو تقریباً نصف قرآن کی تفسیر پر محیط ہے۔ اب ایک ایسے مخطوطے کا ذکر کیا جارہا ہے جو برٹش میوزیم میں محفوظ ہے۔ یہ مخطوطہ بھی ناقص الاول و آخر ہے۔ نہ تو اس کے مصنف کا نام معلوم ہوسکا نہ ہی سال تصنیف۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ کسی ضخیم تفسیر کا ایک حصہ ہے موجودہ شکل میں یہ ایک بٹا دس قرآن پاک کے ترجمہ و تفسیر پر مشتمل ہے۔ سورۂ کہف سے اس کی ابتدا ہوتی ہے اور سورۂ الفرقان پر خاتمہ۔ اس مخطوطے میں اس بات کا کوئی قرینہ نہیں ملتا کہ یہ معلوم کیا جاسکے کہ یہ کب، کس طرح اور کس کے ذریعے اپنے وطن اصلی ایران سے باہر نکلا اور کن کن ہاتھوں سے ہوتا ہوا برٹش میوزیم میں آکر محفوظ ہوا۔ اس تفسیر کو بھی ڈاکٹر جلال متینی نے عالمانہ دقت نظری اور ذوق و شوق سے مرتب کرکے ۱۳۵۲ ھ ش (۱۹۷۳ء) میں بنیاد فرہنگ ایران تہران سے شایع کروایا ہے۔

اس تفسیر کا انداز نگارش پنجاب یونیورسٹی لاہور اور کیمبرج یونیورسٹی میں محفوظ نامکمل تفسیروں جیسا ہے یعنی پہلے کلام پاک کی آیت لکھی جاتی ہے پھر ترجمہ اور ضرورت کے مطابق طویل یا مختصر تفسیر۔ تفسیر کے ضمن میں اگر قصص نگاری کا موقع ہاتھ آگیا تو اس سے گریز نہیں کیا جاتا۔ اس تفسیر کے مرتب ڈاکٹر جلال متینی نے اندرونی شہادتوں کے ذریعہ یہ بتلایا ہے کہ اس کا مصنف کوئی سنی تھا جس کے فقہی مسلک پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔ علاوہ بریں اس کے لغات، فقرات، ترکیبات اور جن مفسروں، صوفیوں اور فقہا کے حوالے مصنف نے دیئے ہیں اُن سب کو نظر میں رکھتے ہوے مرتب نے اس کا زمانۂ تصنیف چوتھی صدی کے اواخر یا پانچویں صدی کے اوائل کا زمانہ قرار دیا ہے۔ اس تفسیر میں بھی ایک "خواجہ امام رضی اللہ عنہ" کا بار بار ذکر ملتا ہے مگر اُن کی شخصیت پر پردہ پڑا ہوا ہے۔ اس تفسیر کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ مصنف نے دوسروں کی رائے نقل کرنے کے بعد اپنی رائے کا بے باکی سے اظہار کیا ہے اور جہاں ضرورت محسوس کی ہے اپنے پیش رووں سے اختلاف بھی کیا ہے۔

شیراز کے موزۂ پارس (پارس میوزیم) میں کلام پاک کی ایک اور تفسیر کا مخطوطہ محفوظ ہے جو مکمل تفسیر نہیں ہے۔ یہ مخطوطہ سات سو چھہتر صفحات پر محیط ہے۔ اس کی ابتدا سورۂ مریم سے ہوتی ہے اور انتہا سورۂ ناس پر۔ یعنی یہ قرآن پاک کے نصف آخری حصے کے ترجمے اور تفسیر پر مشتمل ہے۔ اس مخطوطے کو ڈاکٹر علی رواقی نے مکشوف کرکے ۱۳۵۵ ھ ش (۱۹۷۶ء) میں بنیاد فرہنگ ایران تہران سے شایع کروایا تھا۔ اس مخطوطہ میں کوئی ترقیمہ درج نہیں ہے

جس کی وجہ سے اس کا سنہ کتابت بھی قطعی طور پر متعین نہیں کیا جاسکتا۔ ناقص الاول ہونے کی وجہ سے اس کے مصنف کا بھی نام پردۂ خفا میں ہے۔ اس میں مستعمل لغات، فقرات اور تراکیب کا غائر نظروں سے مطالعہ کرنے کے بعد ڈاکٹر علی رواقی نے اس کو پانچویں صدی ہجری کے اوائل کی تصنیف قرار دیا ہے اور ان کے اخذ کردہ نتیجے سے ان کے ہم عصروں یا بعد کی نسل کے لوگوں نے کوئی اختلاف بھی نہیں کیا ہے۔ اس تفسیر کا متن اس بات کا شاہد ہے کہ یہ کسی سنی مفسر کی تفسیر ہے۔

زبان کے لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو اس تفسیر میں بھی بہت سی جگہوں پر ب کو ف سے بدل دیا گیا ہے مثلاً زَبَر کو زَفَر اور بَرگردند کو فَرگردند لکھا گیا ہے۔ پنہان کو ہر جگہ پنہام لکھا گیا ہے۔ بقول مرتب یہ لفظ اسی شکل میں خراسان کی بولی میں بولا جاتا ہے جس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اس کا مصنف خراسان کا رہنے والا رہا ہوگا۔ اس تفسیر کا انداز نگارش وہی ہے جو اس سے پہلے کی تفسیروں کا تھا۔ پہلے کلام پاک پھر اس کا لفظی ترجمہ پھر بقدر ضرورت تفسیر۔ افسوس ہے کہ ڈاکٹر علی رواقی کا مرتب کردہ پورا متن میرے پیش نظر نہیں ہے۔ میرے سامنے صرف سورۂ سجدہ کا ترجمہ اور تفسیر ہے اس سورہ میں مفسر نے کسی قصہ کو بیان نہیں کیا ہے۔ اس مثال کو دیکھ کر خیال ہوتا ہے کہ شاید یہ تفسیر قصص سے خالی ہو۔

جہاں تک اس تفسیر کی اہمیت کا سوال ہے اس کے سلسلے میں دو رائیں نہیں ہوسکتیں۔ اس تفسیر کی مذہبی اہمیت ہونے کے ساتھ ساتھ لسانی، ادبی اور تاریخی اہمیت بھی ہے۔ ہم پہلے اس قیاس کا اظہار کر چکے ہیں کہ یہ تفسیر خراسان میں لکھی گئی ہوگی۔ گذشتہ سطور میں بھی اسی طرح کے قیاسات کیے جا چکے ہیں اگر تمام "قیاسی خراسانی" تفسیروں کا تقابلی مطالعہ کیا جائے تو ممکن ہے کہ ایران کی فارسی تفسیر نویسی کے کچھ نئے گوشے ہمارے سامنے آسکیں۔ ایک بات اور چونکہ ہمارے سامنے اس تفسیر کا مکمل متن نہیں ہے اس لیے ہم یہ کہنے سے قاصر ہیں کہ زیر بحث مخطوطہ کے متن میں تفسیری عنصر کتنا ہے؟ جو نمونہ ہماری دسترس میں ہے اُس میں تو ترجمہ کا عنصر غالب ہے شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ مفسر کے نزدیک اس سورہ میں کوئی بات خاص طور سے وضاحت طلب نہ رہی ہو اس لیے اُس نے اطناب پر ایجاز کو ترجیح دی ہے۔

اسی سلسلۂ سخن میں ایک اور نامکمل تفسیر کا ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے۔ ۱۹۷۰ء میں رضا شاہ پہلوی کے حکم سے "حرم امام رضا" کی تعمیر نو ہوئی تھی۔ اسی تعمیرِ نو کے وقت زیر بحث تفسیر کا مخطوطہ ایک دیوار سے برآمد ہوا جو تقریباً ثلث قرآن مجید کے ترجمے اور تفسیر پر مشتمل ہے۔ اس مخطوطہ کی ابتدا سورۂ فاتحہ کے ترجمے سے ہوتی ہے اور خاتمہ سورۂ یونس کے ترجمہ و قدرے تفسیر پر۔ ۱۳۵۴ ش (۱۹۷۵ء) میں جناب محمد جعفر یاحقی نے اس کو مرتب کرکے بنیاد فرہنگ ایران تہران سے شایع کردیا ہے اور اس پر ایک مبسوط مقدمہ بھی تحریر کیا ہے۔ اگرچہ یہ مخطوطہ ناقص الاول نہیں ہے اس کے باوجود اس کے مصنف کے نام کا پتہ نہیں چلتا البتہ مخطوطہ کے شروع میں ہی ایک وقف نامہ ضرور محفوظ رہ گیا ہے جس کی رُو سے واقف کا نام "بوالحسن علی ... اَشنقشی تھا۔ یہ بھی نہ معلوم ہو سکا کہ واقف نے کس سنہ میں اس مخطوطہ کو مشہد امام رضا پر وقف کیا تھا۔

اس مخطوطے کے بارے میں ہم جو کچھ اطلاع فراہم کر رہے ہیں وہ ثانوی ماخذ سے حاصل کی گئی ہے، مرتب کا اصل مقدمہ ہمارے پیش نظر نہیں ہے اس لیے ہم یہ کہنے سے قاصر ہیں کہ یہ مخطوطہ دیوار کے بیچ میں کس طرح رکھا ہوا تھا اور

صدیوں تک دیوار کے بیچ میں ہوتے کے باوجود ضایع ہونے سے کیسے بچا رہ گیا۔ علمی اور ادبی دنیا میں واقف کے نام سے موسوم کرتے ہوئے اِس تفسیر کو "تفسیر شنقشی" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ داخلی تحلیل و تجزیہ کے بعد اس تفسیر کے مرتب اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اس کی تصنیف پانچویں صدی ہجری میں ہوئی ہوگی۔

اس تفسیر کا انداز نگارش یہ ہے کہ پہلے کلام پاک کی پوری آیت نقل کر دی جاتی ہے پھر اُس کا ترجمہ کرتے ہوئے بیچ بیچ میں تھوڑی سی ایسی وضاحت کی جاتی ہے کہ جس کو تفسیر کا نام دیا جا سکتا ہے۔ جو نمونہ ہماری دسترس میں ہے اُس میں ترجمہ غالب ہے اور تفسیری نکات بہت کم ہیں۔ ہمارے لیے یہ کہنا دشوار ہے کہ اس تفسیر کے جتنے اوراق ہیں سب میں مفسر کا انداز نگارش یہی ہے یا اِس سے مختلف بھی ہے۔ جہاں تک اس تفسیر کی زبان کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ بات بلا تکلف کہی جا سکتی ہے کہ اس کی زبان صاف ستھری اور سمجھ میں آنے والی ہے مفسر نے اپنی بات کو اصطلاحات سے بوجھل کرنے کی کوشش نہیں کی ہے۔ بعض جگہوں پر گ کو ب سے بدل دیا گیا ہے مثلاً ایک جگہ بگسترانند کو بسترانند لکھا گیا ہے جو اس کی قدامت پر دال ہے علاوہ بر ایں اس میں بعض ایسے الفاظ کا استعمال ہوا ہے جو چھٹی صدی ہجری کے اختتام تک متروک ہو چکے تھے مثلاً ممکن است کہ جگہ پر شاید بُد، بر آوردگی کی جگہ بر ہنجد، چندان کی جگہ پر چند او غیرہ۔ مشہد امام رضا کی چہار دیواری کی ایک دیوار سے ملنے والا یہ مخطوطہ بلا شک و شبہ کسی سُنّی مفسر کا ہے جو اُس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اُس زمانے میں مشہد امام رضا پر سُنّی حضرات بھی کتابیں وغیرہ وقف کیا کرتے تھے۔ اپنے ترجمے، اندازِ بیان اور توضیح و تشریح کے لحاظ سے یہ تفسیر بہت اہم نہیں ہے مگر اپنی تاریخی اہمیت کی وجہ سے ہمارے خاص مطالعے کی متقاضی ہے۔

گذشتہ سطور میں ہم نے جن چند ناشناختہ اور نامکمل تفسیروں کا ذکر کیا ہے یہ وہ تفسیریں ہیں جو ہمارے علم میں آ چکی ہیں۔ اِن کے علاوہ ہندوستان، پاکستان، افغانستان، ایران، تاجیکستان اور یوروپ کے بعض ملکوں میں بلا مبالغہ سیکڑوں ایسی ناشناختہ مکمل تفسیریں موجود ہوں گی جن کا ابھی تک علمی دنیا سے ابتدائی تعارف بھی نہیں ہو سکا ہے۔ ترجمۂ تفسیر طبری سے فارسی زبان میں تفسیر نویسی کی جو داغ بیل پڑی تھی وہ پروان چڑھتی رہی۔ پانچویں صدی ہجری کے نصف آخر حصے سے ہم کو ایسی تفسیریں ملنے لگتی ہیں جو مکمل بھی ہیں اور جن کے مفسروں کے بارے میں بھی کچھ نہ کچھ مواد فراہم ہو جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک پانچویں صدی ہجری کی اولین مکمل تفسیر "تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم" ہے۔ سطور ذیل میں اس تفسیر کے بارے میں چند ابتدائی مگر بنیادی معلومات فراہم کی جا رہی ہیں۔

اِس تفسیر کے مفسر کا نام عماد الدین ابو المظفر طاہر شہفور بن محمد اسفرائنی ہے جو خواجہ نظام الملک طوسی (م ۴۸۵ھ) کے ہم عصر اور اُس زمانے کے مشہور شافعی عالم تھے۔ تقریباً تمام تذکرہ نگار اس بات پر متفق ہیں کہ اُن کا سال وفات ۴۷۱ھ ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ تفسیر اپنے زمانے میں بہت مقبول رہی ہوگی غالباً یہی وجہ ہے کہ اس کے مکمل اور نامکمل مخطوطے دنیا کے متعدد کتاب خانوں میں محفوظ ہیں۔ ۱۹۹۶ء تک یہ تفسیر غیر مطبوعہ تھی۔ اِس کی ترتیب و اشاعت کی سعادت مائل ہروی مرحوم کے لایق و فائق فرزند نجیب مائل ہروی کی قسمت میں لکھی ہوئی تھی۔ انھوں نے برسوں کی ان تھک محنت کے بعد اس تفسیر کو ۱۹۹۶ء میں ایران سے تین جلدوں

میں شایع کر دیا ہے۔

یہاں اس بات کا ذکر نامناسب نہ ہوگا کہ اب سے باسٹھ برس پہلے نومبر ۱۹۳۷ء کے معارف اعظم گڑھ میں افضل العلما مولانا عبد الحق پروفیسر عربی (مدراس) نے باڈلین لائبریری میں محفوظ اس تفسیر کے مخطوطے کو اردو دنیا سے متعارف کرایا تھا۔ نجیب مائل ہروی نے اس مخطوطے کے علاوہ چند اور دوسرے مخطوطوں کے تقابلی مطالعے سے متن مرتب کر کے شایع کیا ہے۔

اس تفسیر کی تمہید میں حمد و نعت کے بعد مصنف نے اُن اسباب کو بیان کیا ہے جن کی وجہ سے انھوں نے ایک نئی تفسیر لکھنے کی ضرورت محسوس کی۔ انھوں نے اور وجہوں کے علاوہ تفسیر لکھنے کی جو سب سے بڑی وجہ بتلائی ہے وہ یہ ہے کہ انھوں نے جب دوسرے علما کے ترجموں کا مطالعہ کیا تو اُن میں بڑی غلطیاں پائیں، اس طرح ہر ترجمے میں کسی نہ کسی طرح کا نقص ضرور تھا اس لیے انھوں نے فارسی زبان میں کلام پاک کے ترجمے کا بیڑا اٹھایا اور اُسی کے ساتھ ساتھ تفسیر بھی لکھی جس میں انھوں نے بقول اُن کے فارسی الفاظ کے درست انتخاب اور ترجمے میں اجتہاد کیا ہے، اہل الحاد اور بدعت کی تاویلوں سے احتراز کیا ہے اور اپنی تاویلوں کو اہل سنت والجماعت کے عقیدے کے مطابق رکھا ہے۔

اس تفسیر کا انداز نگارش وہی ہے جو ترجمۂ تفسیر طبری سے فارسی زبان میں رائج ہوا تھا یعنی پہلے کلام پاک کی آیت نقل کی جاتی ہے پھر اُس کا ترجمہ بعد ازاں تفسیر۔ عمادالدین ابوالمظفر طاہر شہفور بن محمد اسفرائنی نے تفسیر کو واقعی تفسیر بنا دیا ہے۔ ایک ایک آیت کی تفسیر لکھنے میں انھوں نے اپنا پورا علم اور زور قلم صرف کر دیا ہے۔ خاص طور سے عربی الفاظ کے ترجموں میں انھوں نے لفظ کے مختلف پہلوؤں کو نظر میں رکھتے ہوئے کسی ایک لفظ کا انتخاب کیا ہے۔

تاج التراجم، ترجمۂ تفسیر طبری کے سو برس کے بعد لکھی گئی۔ عمادالدین ابوالمظفر طاہر شہفور بن محمد اسفرائنی کے سامنے گذشتہ چار صدیوں کا تمام عربی اور ایک صدی کا فارسی تفسیری سرمایہ تھا جس سے وہ نہ صرف بہ خوبی آگاہ تھے بلکہ انھوں نے اپنی تفسیر لکھتے وقت اُس سے بھرپور استفادہ بھی کیا ہے مگر نہ جانے کیوں انھوں نے اپنے زمانے تک کے فارسی تفسیری سرمایے پر بے اطمینانی کا اظہار کیا ہے اور اس عزم کے ساتھ قلم اٹھایا ہے کہ وہ جو کچھ لکھیں گے وہ غلطیوں سے پاک اور ایک نئی اور خوش کن چیز ہوگی۔ اُن کے اس عزم کو پیش نظر رکھتے ہوئے جب ہم ان کی تفسیری کاوش پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم کو محسوس ہوتا ہے کہ وہ مجتہد نہیں مقلد محض ہیں اور وہ اُن روایات پر نقد و جرح کرنے سے اجتناب کرتے ہیں جو شاذ بھی ہیں اور عقل میں نہ آنے والی بھی۔ اس کمی کے باوجود اس تفسیر کی اہمیت اس لیے مسلّم ہے کہ یہ پانچویں صدی ہجری کی علمی پیش رفت کی آئینہ دار ہے۔

پانچویں صدی ہجری کی دوسری اہم اور مشہور تفسیر ابوبکر عتیق سورابادی (م ۴۹۴ھ) کی تحریر کردہ ہے۔ تاج التراجم ہی کی طرح اس کے بہ کثرت مخطوطے دنیا کے متعدد کتاب خانوں میں محفوظ ہیں۔ ابھی تک فارسی زبان کے محققین یہ بات طے نہیں کر پائے ہیں کہ تاج التراجم اور تفسیر سورابادی میں تقدم زمانی کس کو حاصل ہے لیکن چونکہ صاحب تاج التراجم کا انتقال ابوبکر عتیق سورابادی کے انتقال سے سترہ برس پہلے ہوگیا تھا اس لیے ہم سورابادی

کی تفسیر کا تذکرہ تاج التراجم کے تذکرہ کے بعد کیا ہے۔

ابو بکر عتیق سورابادی کے حالات زندگی افسوس ہے کہ محفوظ نہ رکھے جاسکے، اُن کے بعد کے لوگوں نے اُن کے نام کے ساتھ استاد، امام اور زاہد کے جو القاب لگائے ہیں اُن سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے زمانے کے مشہور عالم رہے ہوں گے۔ ڈاکٹر سید حسن سادات ناصری نے اِن کو ابی بکر ابوعبداللہ محمد بن کرّام سجستانی کے سلسلۂ طریقت کا شیخ بتایا ہے مگر اپنے ماخذ کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا ہے۔

ابو بکر عتیق سورابادی کی تحریر کردہ تفسیر صدیوں تک ایران کی مقبول ترین تفسیروں میں شمار ہوتی رہی ہے۔ لوگوں نے اپنی سہولت کی خاطر اس کے کئی اختصار بھی کیے جن میں سے چار شایع ہو کر منظر عام پر آچکے ہیں۔ اِن میں سے ایک قدیم اختصار وہ ہے جو غیاث الدین محمد سام غوری کے لیے ۵۸۴ھ میں مفسر کے انتقال کے نوے برس بعد کیا گیا تھا۔ اس کا مخطوطہ ایک مدت دراز تک شیخ احمد جام (معروف بہ ژندہ پیل) کے مزار پر وقف تھا، بیسویں صدی عیسوی میں اس کو "موزۂ ایران باستان" میں منتقل کیا گیا۔ اُس زمانے میں علی اصغر حکمت وزیر تعلیمات تھے اور ان ہی کے حکم سے یہ اقدام ممکن ہو سکا تھا۔ ڈاکٹر یحییٰ مہدوی اور ڈاکٹر مہدی بیانی نے اس نسخہ کا تنقیدی متن مرتب کر کے ترجمہ و قصہ ہای قرآن (از روی نسخہ موقوفہ بر تربت شیخ جام) کے نام سے ۱۳۳۸ھ ش (۱۹۵۹ء) میں دو جلدوں میں دانش گاہ تہران سے شایع کروایا۔ اس تفسیر کا ایک مخطوطہ انڈیا آفس لندن میں ہے جس کی کتابت ۵۲۳ھ (مفسر کے انتقال کے صرف اُنتیس برس بعد) میں ہوئی ہے اس کا عکس بنیاد فرہنگ ایران تہران نے ۱۳۴۵ھ ش (۱۹۶۶ء) میں شایع کیا۔ یہ مخطوطہ اب تک کے مکشوف مخطوطوں میں قدیم ترین ہے۔ مزید براٰں ڈاکٹر یحییٰ مہدوی نے 'قصص قرآن مجید' کے نام سے تفسیر سورابادی میں تحریر قصص الانبیا کو الگ سے ۱۳۴۷ھ ش (۱۹۶۸ء) میں دانش گاہ تہران سے شایع کروایا۔ ایک بلا تاریخ قدیم مخطوطہ ڈاکٹر پرویز ناتل خانلری کو ملا تھا جس کے ایک حصے کو جلد اول کا نام دیتے ہوے "تفسیر سورابادی" کے عنوان سے انھوں نے اس کو بنیادِ فرہنگ ایران کی طرف سے ۱۳۵۳ھ ش (۱۹۷۴ء) میں شایع کروایا اور اس پر ایک مبسوط مقدمہ بھی لکھا۔ رضا شاہ پہلوی کے آخری دورِ حکومت میں بنیاد فرہنگ ایران نے شاہکارہای ادبیات فارسی کے نام سے ایک کتابی سلسلہ شروع کیا تھا جس کا آغاز "یوسف زلیخا" سے ہوا تھا۔ سورابادی نے اپنی تفسیر میں حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں جو کچھ تحریر کیا ہے اس کو ڈاکٹر پرویز ناتل خانلری نے الگ کر کے مذکورہ نام سے بنیاد فرہنگ ایران تہران کی طرف سے ایک مختصر سے مقدمے کے ساتھ شایع کیا تھا اس کا چھٹا ایڈیشن میرے پیشِ نظر ہے جو ۱۳۵۲ھ ش (۱۹۷۳ء) میں شایع ہوا تھا۔

یہ لکھنا نامناسب نہ ہوگا کہ ابو بکر عتیق سورابادی مذہباً سُنّی تھے لیکن ان کے فقہی مسلک کے بارے میں ہمارے لیے کچھ کہنا ممکن نہیں ہے اس لیے اس سے صرف نظر کیا جاتا ہے۔ مفسر کا اندازِ تفسیر یہ ہے کہ وہ گاہے پوری آیت اور گاہے آیت کا ایک جزو نقل کرتے ہیں پھر اُس کا فارسی میں ترجمہ کرتے ہیں۔ جہاں جہاں اُن کو ضرورت محسوس ہوتی ہے وہ اپنی بات کی وضاحت کرتے ہیں اور جہاں اُن کو یہ خیال ہوتا ہے کہ اس مقام پر قاری کے لیے صرف ترجمہ کافی ہے وہاں وہ بغیر کسی تاویل یا تفصیل کے آگے بڑھ جاتے ہیں اس تفسیر کی ایک خاص بات یہ ہے کہ اِس میں

حضرت عبداللہ ابن عباس کے تفسیری نکات سے قدم قدم پر استفادہ کیا گیا ہے اور جس کثرت سے اُن کا حوالہ دیا گیا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ دوسری خصوصیت اس تفسیر کی یہ ہے کہ خود مفسر نے تفسیر لکھتے وقت ایسے سوالات اٹھائے جو لوگوں کے ذہن میں اٹھ سکتے ہیں پھر ان کا جواب بھی خود ہی دے دیا ہے۔ تیسری خصوصیت اس تفسیر کی قصص الانبیا کو تفصیل سے لکھنا ہے اور اس کے لکھنے کا اہتمام کرنا ہے۔ چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ مفسر ربط و نظم آیات کی اہمیت کا نہ صرف اعتراف کرتا ہے بلکہ اپنی تفسیر لکھتے وقت اس نظریے کو بروے کار بھی لاتا ہے۔

اب ہم ایک ایسی تفسیر کا ذکر کر رہے ہیں جس کے بارے میں قیاس ہے کہ ۴۸۲ھ کے بعد اور ۵۳۷ھ سے پہلے لکھی گئی ہوگی۔ یہ تفسیر پانچویں صدی ہجری کے اواخر یا چھٹی صدی کے اوائل میں مکمل ہونے کے بعد دنیا کی نگاہوں سے اس طرح پوشیدہ ہوئی کہ چودھویں صدی ہجری میں اس کی بازشناخت ہوسکی۔ اس تفسیر اور مفسر کے بارے میں اظہارِ خیال سے پہلے یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ زیر نظر مطالعے میں چند ماوراء النہری اور افغانی تفسیروں کو بھی شامل کر لیا گیا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اُس زمانے میں ماوراء النہر اور موجودہ افغانستان کا علاقہ ایران کے زیرِ نگیں تھا اور آج کے ایران کی طرح وہاں کے عوام کی غالب اکثریت کی زبان فارسی تھی۔

زیر مطالعہ تفسیر کے مصنف ابوحفص نجم الدین عمر بن محمد کی پیدائش ۴۶۲ھ میں نسف میں ہوئی دیگر قدما کی طرح ان کی زندگی کے حالات پردۂ خفا میں ہیں۔ بیسویں صدی عیسوی کے اوائل کی ایک اردو کتاب حدایق الحنفیہ (مطبوعہ اکتوبر ۱۹۰۶ء) کے مطالعے سے اس بات کا علم ہوتا ہے کہ ان کا نام عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن لقمان نسفی المعروف بہ مفتی ثقلین تھا علاوہ بریں اُن کا لقب نجم الدین اور ابوحفص کنیت تھی۔ وہ اصولی، متکلم، مفسر، محدث، فقیہ، حافظ، لغوی، نحوی، ادیب اور عارف مذہب تھے۔ بعد کے تذکرہ نگاروں نے ان کو سو کتابوں سے زیادہ کا مصنف بتلایا ہے مگر یہ نہیں لکھا ہے کہ انھوں نے یہ معلومات کہاں سے حاصل کیں؟ یہاں پر ایک غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے دسویں صدی ہجری کے بعد کے بعض تذکرہ نگاروں نے ان کو "عقاید نسفی" کا مصنف قرار دیا ہے جو غلط ہے[۱۴] "عقاید نسفی" محمد بن محمد ابوالفضل برہان نسفی کی تصنیف ہے جو ابوحفص نجم الدین عمر بن محمد کی وفات کے تقریباً تریسٹھ سال بعد ۶۰۰ھ کے آس پاس پیدا ہوے تھے۔ ابوحفص نجم الدین کی تاریخ وفات میں اختلاف ہے کچھ لوگوں نے اس کو ۵۳۷ھ اور کچھ نے ۵۳۸ھ لکھا ہے۔ ابوحفص نجم الدین عمر مذہباً سُنی اور مسلکاً حنفی تھے۔

اس تفسیر کے مرتب ڈاکٹر عزیز اللہ جوینی کو اس کے تین مخطوطے مل سکے۔ انھوں نے جس مخطوطے کو اساسی نسخہ بنایا ہے وہ کتاب خانۂ آستان قدس رضوی میں محفوظ ہے، اس میں کوئی ترقیمہ نہیں ہے جس سے زمانۂ کتابت اور کاتب کا نام معلوم ہوتا مزید برآں اساسی مخطوطے کے سرورق پر اصل کاتب مخطوطہ کے قلم سے اس طرح کی کوئی بھی اطلاع درج نہیں ہے کہ یہ تفسیر کس کی ہے؟ بقول ڈاکٹر عزیز اللہ جوینی ایک دوسرے خط میں یہ ضرور درج ہے "و ظاہر است کہ تفسیر نسفی" (است) اس کا دوسرا مخطوطہ کتاب خانۂ سنا افغانستان میں محفوظ ہے۔ اس میں بھی مفسر کا تب اور سنہ کتابت کا کوئی اندراج نہیں ہے مگر دونوں مخطوطوں کی املائی خصوصیات ان کی قدامت پر روشنی ڈالتی ہیں۔ تیسرا مخطوطہ ترکی کے کتاب خانۂ مرکزی میں محفوظ ہے اس کے آخر میں مفسر اور کاتب کا نام اور

کتابت کا سال درج ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نویں صدی ہجری کے اواخر میں ۸۹۰ھ میں نقل کیا گیا تھا۔ اب صورت حال یہ ہے کہ ۵۳۷ھ یا ۵۳۸ھ میں وفات پائے ہوئے مفسر کی تفسیر کی تصدیق ۸۹۰ھ کی کتابت کی ہوئی ایک تفسیر سے ہوتی ہے جس کو آنکھ بند کرکے قبول کر لینا شاید دانش مندی سے بعید ہو۔

درج بالا شک و شبہ کے باوجود اس تفسیر کی اہمیت اپنی جگہ اس لیے مسلّم ہے کہ اس کے غائر مطالعے سے مفسر کے عہد حیات کی فارسی زبان پر بڑی اچھی روشنی پڑتی ہے۔ یہ مطالعہ ہمارے موضوع سے خارج ہے اس لیے ہم مثال کے طور پر چند اُن الفاظ کو نقل کرتے ہیں جو اس مفسر نے اپنی تفسیر میں استعمال کیے ہیں مگر اب متروک ہو چکے ہیں۔ چوب خوارج = دیمک، خویدر = چنگاری، آنگفت = تکلیف، پریشانی، خشودن = رحم کرنا، آسغدہ = ادھ جلی لکڑی۔

اس تفسیر کا انداز نگارش یہ ہے کہ پہلے کلام پاک کی پوری کی پوری آیت نقل کر دی جاتی ہے بعد ازاں اُس کا ترجمہ اور تفسیر ہوتی ہے مگر ترجمہ و تفسیر کو اُس طرح خلط ملط کر دیا جاتا ہے کہ دونوں کو جدا کرنا مشکل نہیں ناممکن ہو جاتا ہے۔ بعض بعض مقامات ایسے بھی نظر سے گزرتے ہیں جہاں ترجمہ نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے اور جو کچھ ترجمہ کے نام سے لکھا ملتا ہے وہ نری "تفسیر" ہوتی ہے جس کا کلام پاک کی اوپر درج کی ہوئی آیت سے تعلق پیدا کرنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے۔ جہاں تک قصص نگاری کا سوال ہے اپنی پیش رو اور معاصر تفسیروں کی طرح تفسیر نسفی بھی اس "وصف" سے خالی نہیں ہے البتہ یہ ضرور ہے کہ طویل قصص کے مقابلے میں مختصر قصص نسبتاً زیادہ ملتے ہیں۔ پانچویں چھٹی صدی ہجری میں بلا حوالہ بات لکھنا علمی دنیا میں غالباً معیوب نہیں سمجھا جاتا تھا۔ تفسیر نسفی میں بھی بہت باتوں کو بلا حوالہ نقل کر دیا گیا ہے مثلاً تابوتِ سکینہ کے لیے لکھا گیا ہے کہ مفسرین کی رائے ہے کہ سکینہ آنکھیں اور جسم رکھنے والا ایک شخص ہے الخ بعد ازاں اسی تسلسل میں لکھا گیا ہے کہ تابوت میں حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون کے باقیات تھے۔ اس تضاد کو حل کرنے کا کوئی ذریعہ ہمارے پاس نہیں ہے۔

درج بالا چند اشاروں سے اندازہ ہو گیا ہوگا کہ اس فارسی تفسیر کا انداز بیان اور آیتوں کی تشریح و تاویل و توجیہہ کا طریقہ کیا ہے۔ اس تفسیر کا شمار اُن تفسیروں میں کرنا مشکل ہے جو کلام پاک کے متن کے ایک ایک لفظ کو کھول کر بیان کرتے ہوئے منشائے الٰہی کو سمجھنے کی سعی و کاوش کرتی ہیں۔ علاوہ بریں اس کو مجرد ترجمہ بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہ تفسیر دونوں کا ایسا آمیزہ ہے کہ ایک جزو دوسرے سے جدا کرنا ممکن نہیں ہے ایک وصف اس تفسیر کا نسبتاً اختصار بھی ہے لیکن اس کے باوجود جہاں تہاں اسرائیلیات کی جلوہ فرمائیاں نظر آتی ہیں یہ وہ عیب ہے جس سے شاید ہی کوئی قدیم تفسیر محفوظ ہو۔

اس تفسیر کو بنیاد فرہنگ ایران تہران نے ۱۳۵۳ اور ۱۳۵۴ھ ش (۱۹۷۴ اور ۱۹۷۵ء) میں شایع کر دیا ہے۔ ایک ہزار ایک سو دس صفحات پر مشتمل اس تفسیر کو دو جلدوں میں منقسم کر کے منظر عام پر لایا گیا ہے۔

چوتھی صدی ہجری میں ترجمۂ تفسیر طبری کے ذریعے ایران میں تفسیر نویسی کی جو روایت شروع کی گئی تھی وہ پوری پانچویں صدی ہجری میں ارتقا کے مراحل طے کرتی ہوئی چھٹی صدی ہجری میں داخل ہوئی۔ چھٹی صدی ہجری کے دوسرے دہے کے خاتمے یعنی ۵۲۰ھ میں فارسی زبان میں ایک ایسی تفسیر لکھنے کی ابتدا ہوئی جو اپنی بعض خصوصیات کی وجہ سے اپنے زمانے میں منفرد قرار دی گئی تھی اور ہمارے زمانے میں بھی منفرد ہے۔ اس تفسیر کا نام کشف الاسرار و

عُدۃ الابرار ہے جو اپنے مصنف کے نسبت وطنی کی وجہ سے "تفسیر مَیبُدی" کے نام سے بھی جانی جاتی ہے۔ اس کتاب کی طباعت و ترتیب کا سہرا مشہور ایرانی سیاست کار و دانشور ڈاکٹر علی اصغر حکمت کے سر ہے جن کی کوششوں سے یہ تفسیر دس جلدوں میں ۱۳۳۱ھ ش (۱۹۵۲ء) سے لے کر ۱۳۳۹ھ ش (۱۹۶۰ء) تک تہران یونیورسٹی سے شایع ہوتی رہی۔ ڈاکٹر علی اصغر حکمت کی تحقیق کے مطابق لقب کے ساتھ مفسر کا پورا نام یوں تھا۔ امام السعید رشید الدین ابی الفضل بن ابی سعید احمد بن محمد بن محمود المیبدی۔ رشید الدین ابی الفضل کی تاریخ ولادت و وفات محفوظ نہیں۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ انھوں نے اپنی تفسیر کو بیس سال کی عمر سے لکھنا شروع کیا تھا تو ان کا سنہ ولادت ۵۰۰ھ کے آس پاس کا کوئی سنہ قرار پاتا ہے، اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ انھوں نے صرف پچاس سال کی عمر پائی تھی تو اُن کا چھٹی صدی ہجری کے نصف اول کے اختتام تک زندہ رہنا یقینی معلوم ہوتا ہے۔

رشید الدین ابی الفضل کے سُنّی ہونے میں کسی قسم کا کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔ ڈاکٹر سادات ناصری نے اُن کو شافعی اشعری قرار دیا ہے، اگرچہ انھوں نے اپنے ماخذ کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا ہے مگر اُن کی بات کی تصدیق اس طرح ہوتی ہے کہ اس تفسیر میں جہاں جہاں کلام پاک کی آیتوں سے فقہی مسئلوں کا استخراج کیا گیا ہے وہاں وہاں ائمۂ اربعہ میں سے کسی کے مسلک کا ذکر کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو امام شافعیؒ کے مسلک کا ضرور ذکر کیا گیا ہے۔

کشف الاسرار و عُدۃ الابرار ایک مدت تک خواجہ عبد اللہ انصاری (۳۹۶ھ/۱۰۰۶ء - ۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء) کی تحریر کردہ تفسیر سمجھی جاتی رہی ہے۔ ہمارے خیال میں یہ ایک علمی غلط فہمی ہے اور اس کو عام کرنے کی ذمہ داری خود رشید الدین ابی الفضل بن ابی سعید احمد بن محمد بن محمود المیبدی پر عائد ہوتی ہے جنھوں نے اپنی تفسیر کے شروع ہی میں اس بات کا اعلان فرمادیا ہے کہ اُن کی تحریر کردہ تفسیر خواجہ عبد اللہ انصاری کی تفسیر سے مستفاد ہے۔ پیر ہرات خواجہ عبد اللہ انصاری پانچویں صدی ہجری کے انتہائی مشہور و مقبول صوفی، عالم اور ادیب تھے۔ اُن کو عربی اور فارسی دونوں زبانوں پر یکساں قدرت حاصل تھی (یاد رہے کہ اُن کی مادری زبان ہَروی تھی۔ انھوں نے عربی زبان کی مشہور کتاب طبقات الصوفیہ کا اسی بولی میں ترجمہ کیا تھا) خواجہ عبد اللہ انصاری کے اکثر آثار دستبرد زمانہ سے محفوظ ہیں مگر اُن کی تحریر کردہ تفسیر کا ایک ورق بھی محفوظ نہیں ہے حتیٰ کہ ان کی تفسیر کے اقتباسات یقینی طور پر دوسری تفسیروں میں بھی تلاش نہیں کیے جا سکتے۔ ہماری محدود نظر جہاں تک جا سکتی ہے خواجہ عبد اللہ انصاری کے کسی بھی تذکرہ نگار نے اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ اُن کی تفسیر عربی زبان میں لکھی گئی تھی کہ فارسی میں، خود کشف الاسرار و عُدۃ الابرار میں اس طرح کی کوئی صراحت نہیں ہے۔ علاوہ بریں رشید الدین ابی الفضل میبدی نے اپنے آغاز کلام میں لکھا ہے کہ خواجہ عبد اللہ انصاری کی تحریر کردہ تفسیر ایجاز و اختصار کا اعجاز تھی اس لیے انھوں نے عبد اللہ انصاری کے افکار و خیالات کو اپنی تفسیر کے ذریعے "کھولنے" کی کوشش کی ہے جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے خواجہ عبد اللہ انصاری کی تفسیر کا ایک ورق برباد ہو چکا ہے اس سے ہمارے لیے یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ رشید الدین ابی الفضل میبدی کی تفسیر میں کس حد تک خواجہ عبد اللہ انصاری کے افکار و خیالات اُن کے الفاظ یا رشید الدین ابی الفضل میبدی کے الفاظ میں محفوظ و موجود ہیں۔ صرف وہ مقامات جہاں پر خواجہ عبد اللہ انصاری کا صراحتاً نام لیا گیا ہے اُن کے قلم کے نکلے الفاظ پر مشتمل ہو سکتے ہیں۔ ان مقامات کے علاوہ بقیہ ساری کی ساری تحریر رشید الدین ابی الفضل میبدی کی معلوم

ہوتی ہے۔

کشف الاسرار و عدۃ الابرار کا مطالعہ کرتے وقت یہ شک یقین میں بدلنے لگتا ہے کہ میبدی نے محض تبرکاً خواجہ عبداللہ انصاری کا نام لیا ہے ورنہ اصلاً یہ تفسیر اُن ہی کی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔ اگر ایک طرف خواجہ عبداللہ انصاری کی تفسیر ایجاز و اختصار کا شاہ کار تھی تو دوسری طرف رشید الدین ابی الفضل میبدی کی تفسیر "اطناب" کا شاہ کار ہے۔ اس تفسیر کا اندازِ نگارش یہ ہے کہ میبدی نے ایک ہی آیت کی تفسیر تین "نوبتوں" میں لکھی ہے جس کو وہ نوبت اول سے موسوم کرتے ہیں اس میں کلام پاک کی آیت کے چھوٹے چھوٹے فقرے اور اُن کا فارسی ترجمہ درج کیا گیا ہے اور اپنی طرف سے کوئی بات نہیں کہی گئی ہے۔ نوبت دوم اُس آیت کی واقعی "تفسیر" ہے۔ اس میں آیات کی شانِ نزول، وجوہ قرأت، احادیث ماثورہ اور مختلف مفسروں کے اقوال و آرا سب کو نقل کرتے ہوے اپنی بات کہنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تیسری نوبت میں زیر نظر آیت کی عارفانہ تعبیر و تاویل ہے۔ یہی وہ "نوبت" ہے جس کی وجہ سے یہ تفسیر صدیوں تک مشہور رہی ہے اِسی نوبت میں انھوں نے خواجہ عبداللہ انصاری کا بہ کثرت حوالہ دیا ہے۔ بہت سے لوگوں کی نظر میں اِسی تیسری نوبت کی وجہ سے یہ تفسیر "بے نظیر و یکتا" ہے۔ ایک ایک آیت کا تین تین انداز سے مطالعہ کرنے کی وجہ سے کبھی کبھی ایک آیت کی تفسیر شایع شدہ پندرہ صفحات میں سما سکی ہے جس کی وجہ سے ایک کم استعداد آدمی کے لیے اس تفسیر سے استفادہ کوئی خوش کن عمل نہیں ہوتا علاوہ بر این رشید الدین ابی الفضل میبدی کی زبان کا سمجھنا بھی صرف فارسی زبان جاننے والوں کے بس کی بات نہیں ہے اگرچہ یہ تفسیر انھوں نے ۵۲۰ھ میں لکھنی شروع کی تھی اور اس وقت تک "خالص فارسی" نویسی کا آغاز ہو چکا تھا مگر میبدی کی تحریر اتنی عربی آمیز ہے کہ صرف فارسی زبان جاننے والا اس کو سمجھنے سے قاصر ہے ساتھوں نے نوبت دوم میں خاص طور سے اتنے بڑے بڑے عربی کے ٹکڑے بغیر ترجمے کے نقل کر دیئے ہیں کہ جب تک آدمی عربی زبان سے واقف نہ ہو اس کو نہ سمجھ سکے گا۔ اِس تفسیر کا یہی "وصف" اس کے علمی پایہ کو بلند بھی کرتا ہے اور یہی اس کا نقص بھی قرار پاتا ہے۔

چھٹی صدی ہجری کی ایک اہم اور مشہور تفسیر "روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن" ہے جس کے مفسر جمال الدین حسین ابو الفتوح رازی کے آباء و اجداد عرب سے آکر ایران کے شہر رَے میں بس گئے تھے۔ اِس خاندان کے مورثِ اعلیٰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مشہور صحابی نافع بن بُدیل بن ورقا خزاعی تھے۔ اس تفسیر کی سب سے بڑی اہمیت ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا کے نزدیک یہ ہے کہ یہ کسی شیعی عقاید کے حامل فرد کی اولین فارسی نثری تحریر ہے اُن کا خیال ہے کہ عربی نظم و نثر اور فارسی نظم میں تو شیعی عقاید کے حامل ایرانی افراد کے آثار ملتے ہیں مگر فارسی نثر میں یہ پہلی تصنیف ہے جو کسی شیعہ فرد کے قلم کی رہین منت ہے۔ افسوس ہے کہ ابو الفتوح رازی کا سال ولادت و وفات دونوں محفوظ نہیں۔ ڈاکٹر عسکر حقوقی جو جمال الدین حسین ابو الفتوح رازی پر سند کا درجہ رکھتے ہیں اس بات کے مدعی ہیں کہ اُن کی وفات ۵۵۴ھ اور ۵۶۰ھ کے درمیانی وقفے میں ہوئی ہوگی۔

ابو الفتوح رازی اگرچہ اپنے زمانے کے مشہور ترین شیعہ عالم ہیں مگر اُن کے معاصروں اور فوراً بعد کی دوسری نسل کے تذکرہ نگاروں نے اُن کے حالات زندگی جمع کرنے سے نہ جانے کیوں اغماض برتا جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہم ان کے بارے میں صرف اتنا جانتے ہیں کہ وہ تصنیف و تالیف سے شغف رکھنے کے ساتھ ساتھ وعظ گوئی

بھی فرماتے۔ اُن کی ساری زندگی اُن کے مولد رَے میں ہی گزری وہیں وفات پائی اور وہیں امام زادہ عبد العلیم حسنی کے مرقد کے جوار میں دفن ہوے۔

اُن کی تحریر کردہ تفسیر کے بہت سے مخطوطے دنیا کے مختلف کتاب خانوں میں محفوظ ہیں[۲۶] جن میں سے دو انتہائی اہمیت کے حامل مخطوطے کتاب خانۂ آستان قدس رضوی میں ہیں اِن میں سے ایک کی کتابت ۵۵۶ھ/۱۱۶۱ء میں اور دوسرے کی ۵۵۷ھ/۱۱۶۲ء میں ہوئی تھی ممکن ہے کہ اِن مخطوطوں کی کتابت مفسر کے عہدِ حیات میں ہی ہوئی ہو اگر یہ قیاس درست نہیں ہے تو اِس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ مفسر کے انتقال کے دو تین ہی برس بعد اِن کی کتابت ہوئی تھی۔

۱۹۰۱ء میں قاچاری بادشاہ مظفر الدین شاہ نے فرمان جاری کیا کہ اس غیر مطبوعہ تفسیر کو شاہی مطبع سے شایع کیا جاے۔ بادشاہ کے فرمان پر عمل شروع ہوا اِس کی دو جلدیں شایع ہو کر منظرِ عام پر آئیں اور تیسری کے ۱۷۳ صفحات شایع ہو چکے تھے کہ جنوری ۱۹۰۷ء میں مظفر الدین شاہ قاچار کا انتقال ہو گیا اور یہ سلسلہ جاری نہ رہ سکا۔ ۱۹۳۶ء میں رضا شاہ کبیر کے حکم سے اس تفسیر کے بقیہ اوراق بھی شایع کیے گئے اور یہ تفسیر پانچ جلدوں میں تمام ہوئی۔ اس تفسیر کی دوسری اشاعت دس جلدوں میں ہوئی جو ۱۹۴۱ء سے لے کر ۱۹۴۳ء تک کے عرصے پر منظرِ عام پر آتی رہیں۔ ابو الفتوح رازی کی تفسیر کے اس متن کو تہران یونیورسٹی کے اُس زمانے کے ایک استاد مہدی الٰہی قمشئی نے مرتب کیا ہے۔ اِسی متن کو ۱۹۵۶ء–۱۹۵۷ء میں پھر سے تہران یونیورسٹی نے دس جلدوں میں شایع کیا ہے۔

اپنے پیش رووں کی طرح ابو الفتوح رازی نے پہلے کلام پاک کی آیت نقل کی ہے بعد ازاں اُس کا اپنے زمانے کی فصیح فارسی میں ترجمہ کیا ہے۔ ترجمے سے فارغ ہونے کے بعد وہ تفسیر کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ طول بیانی اُن کی تفسیر کا طرۂ امتیاز ہے۔ انھوں نے کلام پاک کی سورتوں اور آیتوں کی شانِ نزول بیان کرنے، ارشادِ الٰہی سے فقہی اور اخلاقی نکات اخذ کرنے، بیشتر مقامات پر احادیث کے ذریعے اپنی بات کی وضاحت کرنے کے علاوہ علم نجوم وغیرہ کے طول و طویل بیان سے اپنی تحریر کو مزیّن کیا ہے اور وہ انداز بیان اختیار کیا ہے جو آج بھی ہمارے واعظوں کا مقبول ترین انداز بیان ہے۔ اپنی نثر میں زور پیدا کرنے کے لیے ابو الفتوح رازی نے عربی اور فارسی کے جتنے اشعار اپنی فارسی تفسیر میں نقل کیے ہیں اُس کی نظیر شاید ہی کسی اور تفسیر میں مل سکے۔

اگرچہ یہ تفسیر ایک شیعہ عالم اور واعظ کی لکھی ہوئی ہے لیکن تصوف کی بولی بولنے میں یہ تفسیر بھی کسی سے پیچھے نہیں دکھائی دیتی۔ ابو الفتوح رازی نے حاتم اصم (متوفی ۲۳۷ھ) تک کے اقوال اپنی تفسیر میں درج کر کے اُن کے ذریعے اپنی بات کو مستحکم بنانے سے گریز نہیں کیا ہے اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس "دورِ پُرفتن" میں بھی وہ مذہبی رواداری موجود تھی جو ہمارے اِس "روشن خیالی" کے دور میں مفقود ہے۔

دوسرے مفسروں ہی کی طرح ابو الفتوح رازی کو بھی قصص سے خاص شغف ہے کہیں کہیں پر تو اُن کا یہ شغف دوسرے مفسروں کی "جولانیٔ طبع" کو میلوں دور چھوڑ جاتا ہے۔ علاوہ براین وہ زورِ بیان میں ایسی باتیں تحریر کر جاتے ہیں جو تاریخی لحاظ سے یکسر غلط اور ناممکن الوقوع ہوتی ہیں۔

ہمارے نزدیک اِس تفسیر کا سب سے بڑا وصف یہ ہے کہ ابو الفتوح رازی نے اِس کو تحریر کرتے وقت

اپنے ملک کی غالب اکثریت کے میلان طبع کو مدنظر رکھتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے وہ انہی کے بزرگوں کے حوالے سے لکھا ہے اور جہاں تک ہو سکا ہے انھوں نے غالب اکثریت کے مذہبی جذبات کو ٹھیس پہنچائے بغیر اپنی بات کہنے کی کوشش کی ہے۔ اس روش احتیاط کے باوجود جہاں اس بات کا موقع تھا کہ وہ اپنے فقہی مسلک کا کھل کر اظہار کریں اور کلام پاک کی تعبیر و تشریح اسی کے مطابق کریں وہاں انھوں نے اس سے قطعی روگردانی نہیں کی ہے۔

چھٹی صدی ہجری کی ایک اور معروف تفسیر "بصائر یمینی" ہے۔ اس کے مفسر کے نام کے سلسلے میں "تذکرہ نگاروں میں اختلاف ہے کچھ لوگوں نے ان کا نام ظہیر الدین اور کچھ نے معین الدین لکھا ہے ان کے نام کے دوسرے حصے پر البتہ تذکرہ نگاروں میں اختلاف نہیں ہے جس کو یوں تحریر کیا جاسکتا ہے۔ شیخ ظہیر الدین (یا معین الدین) ابی جعفر محمد بن محمود نیشاپوری۔ ڈاکٹر علی رواقی نے ایران کے ماضی قریب کے انقلاب سے کچھ ہی پہلے اس کی ایک جلد مرتب کر کے بنیاد فرہنگ ایران کی طرف سے شایع کروائی ہے۔ اس کے سال تالیف کے بارے میں بھی تذکرہ نگاروں میں اختلاف ہے کچھ کے نزدیک یہ تفسیر ۵۴۷ھ کے لگ بھگ لکھی گئی تھی مگر ڈاکٹر علی رواقی کی تحقیق یہ ہے کہ یہ ۵۷۷ھ میں مکمل ہوئی تھی۔ اس کتاب کے متن سے اس کے مصنف کا سنی ہونا ثابت ہوتا ہے اور کوئی ایسا قرینہ نظر نہیں آتا کہ شیخ ظہیر الدین ابی جعفر محمد کو شیعی مفسر قرار دیا جائے۔ اس تفسیر کی مذہبی اہمیت ہونے کے ساتھ ساتھ اس کی لسانی اور ادبی اہمیت بھی ہے مثلاً مفسر نے معترف کے لیے خستون، گنجشک کے لیے بنجشک، شادمان کے لیے منتبج، مقدر کے لیے بودنی، نزدیک مشو کے لیے آسیب مزن، قبول کردن کے لیے چشم نمودن، خوابیدن کے لیے بستر شدن جیسے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ ان الفاظ کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ بعد کی صدیوں میں فارسی زبان میں کس تیزی سے تبدیلی آئی ہے۔

اس مفسر نے بھی اپنی تفسیر لکھتے وقت پہلے تو پوری آیت نقل کی ہے پھر اس کا فارسی میں ترجمہ کیا ہے بعد ازاں اس آیت کے جو ٹکڑے اس کو قابل تفسیر نظر آئے پہلے ان کو نقل کیا بعد ازاں فارسی زبان میں اس کی تفسیر کی۔ تفسیر لکھتے وقت یہ مفسر دوسرے مفسروں اور محدثوں کے اقوال بھی نقل کرتا جاتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ سب کے اقوال و آراء نقل کر کے کسی درمیانی جگہ تک پہنچے۔ معلوم تاریخی واقعات و افراد کے ذکر سے بھی مفسر نے اپنی تفسیر کی "رونق بڑھانے کی کوشش کی ہے۔ ایک سرسری مطالعے کے دوران محسوس ہوا کہ اس تفسیر میں جو احادیث درج کی گئی ہیں ان کو بڑی احتیاط سے قبول کرنا چاہیے مثلاً ایک حدیث یہ بیان کی گئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ ابن عباس سے فرمایا "اس امت کے معاملات تمھارے فرزندوں کے ہاتھ میں آئیں گے (یعنی ان کو خلافت ملے گی) تم ان کو وصیت کرو کہ وہ میرے فرزندوں سے بے رحمی نہ کریں گے۔"

ایران کی یہ علمی پیش رفت برقرار نہ رہ سکی۔ ابھی ساتویں صدی ہجری کو شروع ہوئے سولہ برس ہی ہوئے تھے کہ ۶۱۶ھ میں چنگیز خاں نے خوارزم شاہی حکومت کا خاتمہ کر کے ایران میں وہ تباہی مچائی کہ جس کے اثر سے تقریباً دو صدیوں تک ایران کی علمی پیش رفت منجمد رہی اور دو صدیوں کے بعد جب اس میں کچھ حرکت آئی تو یا تو اس نے تصوف کے دامن میں پناہ لینے کی کوشش کی یا پھر شرح اور حاشیہ نویسی کے سہارے زندہ رہی یہ صورت حال پہلے ہزارہ کے آخر تک قایم رہی جس کی ایک جھلک آئندہ سطور میں پیش کی جائے گی۔

یہاں ایک نکتہ کی طرف توجہ دلانا ضروری ہے۔ ہم نے اس مطالعے میں نہ تو کلام اللہ کے فارسی زبان میں مجرد ترجموں کا مطالعہ کیا ہے اور نہ ہی اُن تصانیف کا جن کا تعلق کلام اللہ سے متعلق دوسرے دیگر علوم سے ہے۔ اسی طرح کی ایک کتاب کا نام جوامع البیان ہے جس کے مصنف حکیم ابوالفضل حبیش کا انتقال چنگیز خاں کے حملے کے تیرہ برس بعد ۶۲۹ھ میں ہوا تھا۔ ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے تاریخ ادبیات در ایران ج ۲ ص ۲۶۱ چاپ اول میں تحریر کیا ہے کہ اس مصنف نے کامل التعبیر کے نام سے فارسی زبان میں کلام اللہ کی تفسیر لکھی ہے۔ ہم نے دوسرے ماخذ سے جب ڈاکٹر صفا کے بیان کی تصدیق کرنی چاہی تو معلوم ہوا کہ 'کامل التعبیر' علم تعبیر پر لکھی گئی ہے تفسیر سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ بہرحال ساتویں صدی ہجری کی لکھی ہوئی کسی بھی فارسی تفسیر تک ہماری دسترس نہ ہوسکی۔ یہی حال آٹھویں صدی ہجری کا بھی نکلا۔ نویں صدی ہجری کے اواخر سے البتہ زمین مردہ میں جان نظر آنے لگتی ہے۔ اس کے بعد سے آج تک ایران میں تفسیر نویسی کا سلسلہ جاری ہے۔

نویں صدی ہجری کے اواخر یا دسویں صدی ہجری کے اوائل میں فارسی زبان میں ایک تفسیر جلاء الاذهان وجلاء الاحزان کے نام سے لکھی گئی جو تفسیر گازر کے نام سے بھی معروف ہے۔ اس کے مصنف شیخ ابوالمحاسن حسین بن حسن جرجانی ہیں جو اپنے زمانے کے مشہور شیعہ متکلم و محدث بھی تھے۔ اس تفسیر کے بارے میں بہت سے محققوں کا خیال یہ ہے کہ یہ تفسیر دو حصوں میں ہے ایک کے مفسر شیخ ابوالمحاسن جرجانی ہیں اور دوسرے حصے کے سید گازر ہیں لیکن اس تفسیر کے مرتب جلال الدین حسینی ارموی محدث نے اپنے مقدمے میں پُر زور دلائل کے ذریعے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ تفسیر الف سے ے تک ابوالمحاسن جرجانی کی تحریر کردہ ہے۔ تفسیر گازر گیارہ جلدوں میں ۱۳۳۸ھ ش (۱۹۵۹ء) میں ایران سے شایع ہوچکی ہے۔

اس تفسیر کی صرف ایک خصوصیت ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ تفسیر تمام و کمال ابوالفتوح رازی کی تفسیر سے نہ صرف مستفاد ہے بلکہ صفحے کے صفحے اس سے بلا حوالہ دیتے ہوئے نقل کر دیئے گئے ہیں بعض بعض جگہوں پر یہ دیانت داری ضرور برتی گئی ہے کہ یہ بھی اعلان کردیا گیا ہے کہ یہ مواد ہم نے ابوالفتوح رازی کی تفسیر سے اخذ کیا ہے۔ یہی کام ایک اور مفسر مولیٰ فتح اللہ کاشانی نے اپنی تفسیر "منہج الصادقین فی الزام المخالفین" میں انجام دیا ہے جس کا ذکر آگے آئے گا۔

نویں صدی ہجری کے اواخر کی مشہور ترین اور کئی صدیوں تک متداول ترین تفسیر مواہب علیہ ہے جس کے مصنف کا نام کمال الدین حسینی واعظ کاشفی ہے۔ کاشفی کا شمار اپنے زمانے کی دیو قامت ادبی شخصیات میں ہوتا ہے۔ اُن کی تاریخ ولادت کا علم تو نہیں ہوسکا مگر سارے تذکرہ نگاروں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اُن کا انتقال ۹۱۰ھ میں شہر ہرات میں ہوا تھا اور وہیں دفن ہیں۔ اُن کے مذہب کے بارے میں لوگوں میں اختلاف ہے کچھ لوگ اُن کو سُنّی حنفی قرار دیتے ہیں اور زیادہ تر لوگ دوازدہ امامی شیعہ۔ کاشفی کو مذہبی علوم کے علاوہ علوم ریاضی، اعداد اور نجوم میں بھی پوری مہارت حاصل تھی۔

کاشفی کی تحریر کردہ تفسیر کا شمار عام طور سے متصوفانہ تفسیروں میں کیا جاتا ہے، کاشفی کا مسلک خواہ کچھ بھی رہا ہو انھوں نے اس تفسیر میں صوفیوں کے اقوال کو کثرت سے نقل کیا ہے اور انہی اقوال سے مفید مطلب نتیجے برآمد کرنے کی

کوشش کی ہے۔ انھوں نے اس تفسیر کی ابتدا ۸۹۷ھ میں کی تھی اور ۸۹۹ھ میں اس کو مکمل کر لیا تھا۔
کاشفی پہلے کلام پاک کی پوری آیت نقل کرتے ہیں بعد ازاں اس کا ترجمہ کر کے تفسیر کی طرف متوجہ ہوتے ہیں وہ جو زبان استعمال کرتے ہیں وہ اُس زمانے کی ٹکسالی زبان ہے جو انتہائی برجستہ اور اعلیٰ معیار کے حامل اشعار سے مزین ہوتی ہے۔ مواہب علیہ کا مطالعہ کرتے وقت جگہ جگہ یہ محسوس ہوتا ہے کہ کاشفی نے یہ تفسیر طبقۂ خواص کے لیے نہیں حرف شناس طبقۂ عوام کے لیے لکھی ہے اسی لیے اُن کی تفسیر ادق کلامی بیانات سے خالی نظر آتی ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے اِس بات کا خاص طور سے دھیان رکھا ہے کہ اُن کے قلم سے کوئی ایسی بات نہ نکلنے پائے جو دوسرے مسلک والوں کے لیے دل آزاری کا سبب بنے۔ کاشفی کے انتقال کے پچاس ساٹھ برسوں کے بعد جب "منہج الصادقین" لکھی گئی تو اُس کے مفسر نے کاشفی کے اِس رواداری کے مسلک پر بڑی تیکھی چوٹ کی ہے۔

کاشفی نے اِس تفسیر کے علاوہ ایک اور ضخیم تفسیر لکھنے کی داغ بیل ڈالی تھی اُس کا پہلا حصہ سورۂ آل عمران تک تھا جس کو انھوں نے ۸۹۰ھ میں مکمل کر لیا تھا۔ دو سال کے وقفے کے بعد انھوں نے اُس کا دوسرا حصہ لکھنا شروع کیا لیکن نجانے کیوں اُسے نامکمل چھوڑ کر "مواہب علیہ" کی تصنیف میں مشغول ہو گئے۔ مواہب علیہ کی تصنیف کے بعد اگرچہ وہ دس برسوں تک زندہ رہے مگر مذکورہ تفسیر کو مکمل نہ کر سکے۔ اس تفسیر کا نام انھوں نے جواہر التفسیر لتحفۃ الامیر رکھا تھا جس کے مخطوطے اب بھی کتاب خانوں میں دیکھنے کو مل جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے جامع الستین کے نام سے سورۂ یوسف کی تفسیر بھی لکھی تھی اور اپنی نامکمل ضخیم تفسیر کا ایک اختصار بھی کیا تھا۔ افسوس ہے کہ اس مقالے کو لکھتے وقت مواہب علیہ کے علاوہ اُن کی کوئی اور تفسیری کاوش ہمارے سامنے نہیں ہے۔

کاشفی کی تحریر کردہ یہ تفسیر گذشتہ صدی تک ہندوستان میں بار بار شایع کی جاتی رہی ہے اب اس کی طباعت ایران میں بھی ہو گئی ہے لیکن چونکہ یہ تفسیر موجودہ زمانے کے مسائل کو حل کرنے سے قاصر ہے اِس لیے اس سے استفادہ کرنے والے لوگ اب کم ہوتے جا رہے ہیں۔

اِسی نویں صدی ہجری کے نصف آخر کے ایک مشہور و معروف مصنف، عالم اور واعظ معین الدین فراہی ہروی ہیں جن کی کتاب "معارج النبوت" مدتوں تک علمی دنیا میں سکۂ رائج الوقت کی حیثیت رکھتی تھی۔ معین الدین فراہی ہروی، ہرات کے واعظوں کے ایک خاندان میں پیدا ہوئے اُن کے والد مولانا شرف الدین حاجی محمد الفراہی ہرات کے مشہور واعظ تھے اور اُن کے دوسرے بیٹے نظام الدین بھی ہرات کے واعظ اور قاضی تھے۔ معین الدین فراہی ہروی نے اپنے زمانے کی مروجہ تعلیم حاصل کرنے کے بعد صرف واعظ کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک واعظ اور مصنف کی حیثیت سے علمی دنیا میں قدم رکھا۔ میر علی شیر نوائی کی کتاب "مجالس النفائس" معین الدین فراہی ہروی کے عہد حیات میں ۸۹۶ھ میں ترتیب پائی تھی اور یہی کتاب اُن کے حالاتِ زندگی کو جاننے کا اولین ماخذ ہے۔ اِس کتاب سے اُن کی تاریخ ولادت کا علم نہیں ہوتا لیکن دوسرے ماخذ سے اس بات کا ضرور علم ہوتا ہے کہ اُن کا انتقال ۹۰۸ھ میں ہرات میں ہوا اور وہ وہیں دفن ہیں۔

معین الدین فراہی ہروی کی زندگی کے بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں معلوم جو علی شیر نوائی نے لکھا ہے۔ علی شیر نوائی کی کتاب "مجالس النفائس" کا ایک ترجمہ ۹۲۹ھ میں ایک ایرانی ادیب محمد بن المبارک قزوینی نے ترکی کے شہر اسلامبول میں کیا اور اُس میں معین الدین فراہی ہروی کے بارے میں اپنی طرف سے ایسی باتوں کا اضافہ کیا جس کی تصدیق کسی اور ذریعے سے نہیں ہوتی۔ لیکن چونکہ یہ معلومات معین الدین فراہی ہروی کے انتقال کے تقریباً بائیس برسوں کے بعد فراہم کی گئی ہیں اِس لیے اِن سے صرفِ نظر بھی آسان نہیں ہے۔ محمد بن المبارک قزوینی نے اُن کو "دیوانہ سا" لکھا ہے اور اُن کے مریدوں کو بھی اُن ہی جیسا قرار دیا ہے۔ قزوینی کا کہنا ہے:

"چونکہ لوگ اِسے دیوانہ سمجھتے ہیں اس لیے جو جی میں آتا ہے منبر پر کہہ دیتا ہے اور کوئی اُس سے بازپرس نہیں کرتا۔ ۔ ۔ ایک روز اس نے منبر پر یہ کہہ دیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہ' کا ایمان تقلیدی ہے۔ ۔ ۔ دیوانگی کے عذر کی بنا پر لوگوں کے مواخذے سے تو بچا رہا لیکن خدائے تعالیٰ نے اسے معذور نہ سمجھا اور ایسے شکنجے میں گرفتار کیا کہ لوگ دیکھ کر دم بخود رہ گئے۔ ۔ ۔ ۔"

جس شکنجے کا ذکر محمد بن المبارک قزوینی نے کیا ہے دوسرے ماخذ سے اُس کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ اگر معین الدین فراہی ہروی کی موت غیر معمولی حالات میں ہوئی ہوتی تو کوئی تو اس کا تذکرہ کرتا۔ اُن کو یہ شرف حاصل ہے کہ مولانا جامی (۸۱۷ـ۸۹۸ھ) علی شیر نوائی (۸۴۴ـ۹۰۶ھ) اور میر خواند (۸۳۷ـ۹۰۳ھ) جیسے عبقری اُن کے ہم عصر تھے۔

معین الدین فراہی ہروی کا ارادہ تھا کہ وہ پورے کلام اللہ کی تفسیر اپنے مخصوص متصوفانہ انداز سے تحریر کریں گے مگر اُن کی فعال اور مصروف زندگی نے اُن کے ارادے کی تکمیل نہ ہونے دی۔ ہم تک ان کے جو تفسیری آثار پہنچے ہیں اُن کا تعلق سورۂ فاتحہ اور سورۂ یوسف سے ہے۔ انھوں نے اپنی تفسیر سورۂ فاتحہ کا نام 'اسرار الفاتحہ' رکھا ہے۔ یہ تفسیر ہندوستان میں اسی نام سے نولکشور پریس لکھنؤ نے ۱۳۰۷ھ (۱۸۹۸ء) میں شایع کر دی ہے۔ کلام اللہ کی سات آیتوں کی یہ تفسیر ۸"×۱۱" کے سائز کے ۵۴۳ صفحات پر مشتمل ہے اس کی اِس ضخامت ہی سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ اس کے اندر کیا کچھ نہ لکھا گیا ہوگا۔

یہ تفسیر ایک مقدمہ اور پندرہ مجلسوں پر مشتمل ہے۔ ہر مجلس پندرہ فصلوں پر اور ہر فصل میں لطائف و اسرار بیان کیے گئے ہیں جو معین الدین فراہی ہروی کی "متصوفانہ تفسیر" کی "جان" ہیں۔ یہ تفسیر مخلوط زبان میں لکھی گئی ہے اِس کا نصف حصہ عربی میں ہے اور تقریباً نصف فارسی میں۔ عربی میں دوسرے مفسروں اور فقہا وغیرہ کی طویل عبارتیں ملتی ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اُن کی دسترس میں کوئی ایسا کتابخانہ ضرور تھا جس سے وہ بھرپور استفادہ کرتے رہے۔ بہرحال اللہ رسول کا ذکر ہونے کے باوجود اِس تفسیر کو اصطلاحی معنوں میں تفسیر قرار دینے کے لیے بڑا حوصلہ چاہیے۔ اپنی مخلوط زبان کی وجہ سے ہندوستان اور ایران دونوں ملکوں میں اِس سے مستفید ہونے والوں کی تعداد کم ہی رہی ہے لیکن قرآن فہمی کی تاریخ لکھتے وقت "اسرار الفاتحہ" کا ذکر ضرور کیا جائے گا۔

کلام اللہ کی سورتوں میں سورۂ یوسف وہ واحد سورہ ہے جس کی تفسیر لکھنے میں ہمارے مفسروں کا بہت "جی" لگتا ہے۔ معین الدین فراہی ہروی نے بھی اس سورہ کی تفسیر "جی" لگا کر کی ہے۔ حدایق الحقایق کے نام سے یہ تفسیر ایران سے شایع ہو چکی ہے اِس کے مرتب ڈاکٹر جعفر سجادی نے اِس کا متن تو بڑی محنت سے مرتب کیا ہے

مگر مفسر کے بارے میں اتنی اطلاع بھی نہ بہم پہنچا سکے جو اَب سے تقریباً ساٹھ برس قبل حافظ محمود خاں شیرانی اور چالیس برس قبل پروفیسر محمد ابراہیم ڈار اپنے اردو مقالوں میں بہم پہنچا چکے تھے۔ بہ ہر حال اس کا تیسرا ایڈیشن ۱۳۶۴ھ ش (۱۹۸۵ء) میں ایران سے شایع ہوا تھا اور وہی میرے پیش نظر ہے۔

معین الدین فراہی ہروی کی تفسیر سورۂ یوسف کی اہم ترین خصوصیت یہ ہے کہ 'اسرار الفاتحہ' کے برعکس یہ خالص فارسی تحریر کا نمونہ ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اُن کو دو طرز بیان پر دسترس حاصل تھی ایک کا نمونہ اسرار الفاتحہ ہے اور دوسرے کا یہ تفسیر۔ اِس تفسیر میں بھی انھوں نے فارسی اشعار خاصی تعداد میں نقل کیے ہیں جن میں سے زیادہ تر اُن کے اپنے اشعار ہیں جو غلطی سے خواجہ معین الدین چشتیؒ کے نام سے منسوب ہو گئے ہیں۔ سورۂ یوسف میں ایک سو گیارہ آیتیں ہیں۔ اِن ایک سو گیارہ آیتوں کی تفسیر معین الدین فراہی ہروی نے ۶½ × ۲۳ سنٹی میٹر سائز کے آٹھ سو تین صفحات میں تحریر کی ہے۔ اس بات سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس تفسیر میں انھوں نے عقلی اور نقلی علوم سے اپنی واقفیت کے کیسے کیسے مظاہرے کیے ہوں گے۔

اسرار الفاتحہ اور تفسیر سورۂ یوسفؑ دونوں میں معین الدین فراہی ہروی کا انداز تفسیر نویسی روایتی ہے یعنی پہلے کلام اللہ کی آیت، پھر اُس کا ترجمہ اور بعد ازاں تفسیر۔ تفسیر میں وہ بات میں بات نکالنے میں ماہر ہیں اور ان کے سینے میں جتنا بھی علم ہے اس کو وہ اپنی تحریروں میں اس طرح منتقل کرتے ہیں کہ بات کہیں سے کہیں جا پہنچتی ہے اور ایک سرے کو دوسرے سرے سے ملانا مشکل ہو جاتا ہے۔ اس نقص کے باوجود معین الدین فراہی ہروی کی تفسیر طبع زاد ہے یہ نہ تو کسی دوسری تفسیر کی تسہیل ہے نہ ہی مستفاد اور یہی بات اس کے مطالعے کا جواز فراہم کرتی ہے۔

دسویں صدی ہجری کی ایک اہم بلکہ منفرد تفسیر 'آیات الاحکام' ہے جس کے مصنف سید ابوالفتح جرجانی ہیں۔ یہ تفسیر، "تفسیر شاہی" کے نام سے بھی موسوم ہے۔ سید ابوالفتح جرجانی کا شمار دسویں صدی ہجری کے اہم افراد میں ہوتا ہے مگر اُن کے زیادہ تر حالات زندگی محفوظ نہیں رکھے جا سکے صرف اتنا معلوم ہے کہ ۹۷۶ھ میں اُن کا انتقال صوبۂ آذربائیجان کے مشہور شہر اردبیل میں ہوا اور صفویوں کے جدِّ اعلیٰ شیخ صفی الدین اردبیلی کے مقبرے میں دفن کیے گئے۔

سید ابوالفتح کی تفسیر اس لحاظ سے منفرد ہے کہ انھوں نے احکام سے متعلق تمام آیات کو ایک جگہ نقل کر کے اُن کی تفسیر کی ہے۔ اُن کے اندازِ تفسیر کی یہی انفرادیت دوسروں سے ممتاز کرتی ہے۔ افسوس ہے کہ مکمل تفسیر میرے پیش نظر نہیں ہے مجھے اس کے صرف چوبیس صفحے دستیاب ہو سکے ہیں جن کا تعلق اُن آیتوں کی تفسیر سے ہے جو جہاد سے متعلق ہیں اور کلام اللہ کی مختلف سورتوں میں نازل ہوئی ہیں۔ سید ابوالفتح جرجانی کا اندازِ تفسیر یہ ہے کہ وہ پہلے کلام اللہ کی پوری آیت نقل کرتے ہیں پھر اُس کا ترجمہ اور تفسیر تحریر کرتے ہیں۔ تفسیر کے دوران اُن کے نزدیک جو الفاظ وضاحت طلب ہوتے ہیں اُن کی شرح و بسط کے ساتھ وضاحت کرتے ہیں اور انہی الفاظ کی مدد سے وہ کسی چیز کے وجوب یا عدم وجوب کو بھی ثابت کرتے جاتے ہیں۔ سید ابوالفتح جرجانی نے آیات قرآنی کی وضاحت کے لیے نہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات کو مشعل راہ بنایا ہے بلکہ

شیعہ ائمہ کی حدیثوں کو بھی پیش نظر رکھا ہے۔ اپنی زبان کے لحاظ سے بھی یہ تفسیر اہمیت کی حامل ہے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جرجانی نے قصداً ایسی زبان میں اپنی بات کہنے کی کوشش کی ہے جس کو زیادہ سے زیادہ فارسی داں افراد پڑھ اور سمجھ سکیں۔ یہ منفرد تفسیر اس بات کی متقاضی ہے کہ اس کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے۔ آیات الاحکام یا تفسیر شاہی کو حجت الاسلام ولی اللہ اشراقی سرابی نے متعدد مخطوطوں کی مدد سے مرتب کرکے ۱۳۸۰ ہجری میں تبریز سے دو جلدوں میں شایع کردیا ہے۔

اسی دسویں صدی ہجری کی ایک اور مشہور تفسیر "تفسیر منہج الصادقین در الزام مخالفین" ہے اس کے مصنف مولی فتح اللہ بن مولی شکر اللہ کاشانی ہیں۔ مولی فتح اللہ کاشانی کا شمار اپنے زمانے کے مشہور دانش مندوں اور فقیہوں میں ہوتا، علاوہ بریں اُن کو علم کلام میں بھی ید طولیٰ حاصل تھا۔ انھوں نے عربی زبان میں بھی ایک تفسیر "زبدۃ التفاسیر" اپنی یادگار چھوڑی ہے اور نہج البلاغہ کی فارسی میں ایک شرح بھی لکھی ہے۔ مولی فتح اللہ کاشانی نے "خلاصۃ المنہج" کے نام سے اپنی تفسیر کا ایک خلاصہ بھی لکھ دیا ہے تاکہ تنگیٔ وقت میں مبتلا لوگ بھی ان کے ارشادات سے محروم نہ رہیں۔ اُن کی تاریخ ولادت کا تو علم نہیں ہوسکا مگر اُن کا سال وفات معلوم ہے۔ انھوں نے ۹۸۸ھ میں کاشان میں انتقال کیا اور وہیں مدفون ہیں۔

اِن کی "وفات" کے سلسلے میں سعید نفیسی نے اپنی کتاب "تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی" میں ایک مشہور "قصہ" تحریر کیا ہے جو دلچسپ ہے اس لیے بیان کیا جاتا ہے۔ لوگوں میں مشہور ہے کہ ان کو سکتہ ہوگیا تھا جس کی بنا پر اُن کو مُردہ سمجھ کر دفن کردیا گیا۔ قبر میں جب اُن کو ہوش آیا تو انھوں نے منت مانی کہ اگر اُن کو قبر سے نجات مل جائے تو وہ کلام اللہ کی تفسیر لکھیں گے۔ لوگوں کو اُن کی قبر سے آواز آتی سُنائی دینے لگی اس بِنا پر اُن کی قبر کھولی گئی اور اُن کو زندہ سلامت نکال لیا گیا۔ اس واقعے کے بعد وہ عرصے تک زندہ رہے اور اسی اثنا میں انھوں نے یہ تفسیر لکھی۔ منہج الصادقین کو حجت الاسلام حاج مرزا ابوالحسن شعرانی نے مرتب کرکے دس جلدوں میں ایران سے شایع کردیا ہے۔ اس کی دو ابتدائی جلدیں اس وقت میرے پیش نظر ہیں جن میں سے ایک میں ابوالحسن شعرانی کا مفصل مقدمہ بھی موجود ہے۔ حجت الاسلام شعرانی کی تحقیق کے مطابق یہ تفسیر متعدد تفسیروں کو نہ صرف یہ کہ سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے بلکہ اُن کی عبارتوں کو بھی مفسر نے اپنی عبارتوں میں شامل کرلیا ہے۔ مجمع البیان، کشاف تفسیر بیضاوی، تفسیر ابوالفتوح رازی حتیٰ کہ تفسیر گازرنگ کی عبارتوں اور نکات کو مفسر نے اپنی تفسیر میں شامل کرلیا ہے۔

حجت الاسلام شعرانی کے نزدیک مولی فتح اللہ کاشانی کا انداز تفسیر نویسی یہ ہے کہ پہلے وہ حضرت ابوبکرؓ کی قرأت کے مطابق جس کے ناقل عاصم ہیں قرآن کی آیتوں کو نقل کرتے ہیں۔ بعد ازاں فارسی میں اس آیت کے سلسلے میں لغوی اور نحوی وضاحتیں کرتے ہیں، اور ان آیتوں کی تفسیر کرتے ہیں۔ قصص القرآن کی تفسیر میں اُن کی روش یہ ہے کہ وہ مجمع البیان سے استفادہ کرتے ہوئے اپنی طرف سے بہت سی باتوں کا اضافہ کردیتے ہیں۔ یہ تفسیر اگرچہ "در رد مخالفین" لکھی گئی ہے مگر نہ جانے کیوں مفسر نے سُنّی منصوفین کے اقوال و آرا کو بھی کثرت سے نقل کیا ہے اور انھی اقوال کی روشنی میں اپنی تفسیر کو "روادار" بنانے کی کوشش کی ہے۔ اس تفسیر کی اہمیت کے پیش نظر اس کا تفصیلی اور تقابلی مطالعہ ہونا چاہیے۔ اگر دوسروں سے ماخوذ تفسیری اجزا کو اس تفسیر سے نکال کر اس کے بقیہ اجزا کا تحلیل و تجزیہ کیا جائے تو مولی فتح اللہ کاشانی کی اہمیت اور اُن کی تفسیر کی قدر و قیمت واضح ہوکر سامنے آجائے گی۔

گیارہویں صدی ہجری سے ایرانی عبقریت پھر سے جولانی پر آتی ہے دوسروں کے آثار پر حاشیہ نویسی یا شرح

نگاری اور مانگے کے اجالے پر قناعت کرنے کا انداز ختم ہوتا ہے اور علمی دنیا میں ایک نئی صبح آجاتی ہے۔ گیارہویں صدی ہجری سے ہمارے دور تک فارسی تفسیر نویسی میں اہم اور قابل قدر طبع زاد اضافہ ہوا ہے۔ یہ اضافہ اتنا دور رس اور مختلف النوع ہے کہ اس کے لیے الگ سے مطالعے کی ضرورت ہے۔ انشاء اللہ کسی مناسب موقع سے اِن چار صدیوں کی بھی داستان قرآن فہمی بیان کی جائے گی۔

ختم کلام پر یہ یاد دلانا ضروری ہے کہ گذشتہ سطور میں جن فارسی تفسیروں کا سرسری سا تعارف کرایا گیا ہے اُن کو فارسی میں تفسیر نویسی کا پورا سرمایہ نہ سمجھا جائے یہ وہ تفسیریں ہیں جن تک ہماری دسترس ہو سکی ہے۔ اِن کے علاوہ نہ جانے کتنی اور مطبوعہ فارسی تفسیریں ہوں گی جن کا ہم کو علم نہیں ہو سکا ہے اسی کے ساتھ ساتھ سیکڑوں بلکہ ہزاروں ایسے تفسیری مخطوطے ہوں گے جن تک علمی دنیا کی رسائی ہی نہیں ہو سکی ہے۔ یہ مطالعہ ایک بحر بیکراں کی صرف ایک موج کا مطالعہ ہے اِس کے سوا کچھ نہیں۔

اس مقالے کی تیاری میں مطبوعہ تفسیروں کے مقدموں، پروفیسر صفا اور پروفیسر نفیسی کی تاریخ ادبیات، ڈاکٹر موسی درودی کی نخستین مفسران پارسی نویس، آرد کانی کی برگزیدہ متون فارسی سے خاص طور سے مدد لی گئی ہے۔

حواشی

۱۔ ابو صالح منصور ۳۵۰ھ میں تخت نشین ہوا تھا۔

۲۔ اس تفسیر کے تفصیلی مطالعے کے لیے میرا مقالہ "تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم" مطبوعہ مجلہ علوم القرآن علی گڑھ جنوری۔ دسمبر ۱۹۹۷ء ملاحظہ ہو۔

۳۔ ترجمۂ تفسیر طبری، بخشی از تفسیر کہن، تفسیر قرآن مجید، تفسیر پاک اور تفسیر سورآبادی کے تفصیلی مطالعے کے لیے میری کتاب "ایران کی چند اہم فارسی تفسیریں" ج اول ملاحظہ ہو۔

۴۔ تفسیر نسفی اور اس کے مصنف کے تفصیلی مطالعے کے لیے میرا مضمون "تفسیر نسفی" مطبوعہ تحقیقات اسلامی علی گڑھ جلد ۱۶ شمارہ ۲ اور جلد ۱۶ شمارہ ۳ ملاحظہ ہو۔

۵۔ کشف الاسرار کے تفصیلی مطالعے کے لیے میرا مقالہ "تفسیر میبدی" مطبوعہ جامعہ دہلی۔ جنوری ۔ مارچ ۱۹۹۹ء ملاحظہ ہو۔

۶۔ اس تفسیر اور مفسر کے تفصیلی مطالعہ کے لیے میرا مقالہ "تفسیر روض الجنان ۔ ایک تجزیاتی مطالعہ" مطبوعہ تحقیقات اسلامی علی گڑھ ج ۱۷ شمارہ ۱ اور شمارہ ۲ ملاحظہ ہو۔

۷۔ صفویوں کے عہد حکومت (۹۰۷ھ/۱۵۰۲ء ۔ ۱۱۴۸ھ/۱۷۳۶ء) سے قبل ایران میں سنیوں کی اکثریت تھی۔

۸۔ اِن دونوں تفسیروں کا تفصیلی مطالعہ تحقیقاتِ اسلامی، علی گڑھ میں انشاء اللہ جلد ہی شایع ہوگا۔

عبدالرحیم قدوائی*

انگریزی تراجمِ قرآن مجید

ایک تنقیدی جائزہ

انگریزی زبان میں دستیاب قرآن مجید کے تراجم کی علمی روایت کا جائزہ دراصل بین المذہبی تعلقات، تاریخ اور احیائے اسلام کے ابواب کو بھی محیط ہے یہ ایک حقیقت ہے گو بڑی ہی تلخ اور افسوس ناک کہ یوروپ کا تعارف عملاً اسلام سے ایک دشمن کے طور پر ہوا اور ایسے دشمن کے طور پر جو اپنی اخلاقی، تمدنی، روحانی، مادی اور عسکری برتری کی بدولت فاتح عالم کی حیثیت سے جیار سوا بھر رہا تھا۔ اہل یوروپ، بالخصوص ارباب کلیسا کو یہ خدشہ پوری شدت کے ساتھ محسوس ہوا کہ اسلام کا آخری، اگلا نشانہ عیسائیت اور یوروپی تہذیب ہوں گے۔ سوال بقا کا بھی تھا اور اپنے مفادات کے تحفظ کا بھی۔ ہر مفتوح قوم کی مانند اہل یوروپ نے بھی ابتداء سے اسلام کے بارے میں معاندانہ اور منفی رویہ اختیار کیا۔ آٹھویں، نویں صدی عیسوی میں پروان چڑھے ہوئے بغض اور عناد اور تنفر سے عبارت اس رویے کو نہ قرون وسطیٰ کی مذہبیت، نہ پندرھویں، سولھویں صدی کی انسانیت نوازی (HUMANISM)، نہ سترھویں صدی کی علمی فتوحات، نہ اٹھارویں صدی کی عقلیت پسندی، نہ انیسویں صدی کی روشن خیالی اور نہ بیسویں صدی کی سائنسی اور معروضی روایت تبدیل کر سکی۔ آٹھویں، نویں صدی کے یوروپ میں کلیسا غیر معمولی اقتدار اور اختیار کا حامل تھا۔ چونکہ اسلام کی پیش قدمی سے براہ راست کلیسا ہی کے مفادات زد میں آتے تھے اسی لیے کلیسا نے ایک طرف ارباب حل وعقد اور عوام کو اسلام کے خلاف ہر ممکن سیاسی اور حربی اقدام کرنے کے لیے مجبور کیا اور دوسری طرف بڑے منظم انداز میں یہ حکمتِ عملی ترتیب دی کہ اہل یوروپ کو اسلام سے متنفر کرنے کے لیے کردار کشی، کذب بیانی اور افتراء اور بہتان طرازی کے بدسے بدتر حربے استعمال کرتے ہوئے اسلام، پیغمبر اسلام اور قرآن مجید کو ایسا مسخ کر کے پیش کیا جائے کہ اہل یوروپ کے دل و دماغ میں اسلام کی جانب مائل ہونے کا شائبہ تک باقی نہ رہے۔ یہ صراحت ضروری ہے کہ اس ضمن میں اصل توجہ سیرۃ طیبہ پر مرکوز کی گئی کہ سیرۃ سے متعلق رکیک اور سوقیانہ حملے زیادہ عوامی دلچسپی کا باعث تھے۔ مزید براں عربی سے ناواقفیت کی بنیاد پر عوام کی براہ راست قرآن مجید تک رسائی کا امکان گویا معدوم تھا نیز

---

* پروفیسر شعبۂ انگریزی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

قرآن مجید کے علمی مباحث سے عوام الناس کو زیادہ سروکار بھی نہ ہوتا۔

یوروپ کے علمی اور ادبی سرمایے میں قرآن مجید کا اولین تذکرہ فرانسیسی زبان میں یوروپ کے عوامی گیتوں اور نظموں کے مجموعے CHANSON DE GESTE میں ملتا ہے۔ یہ نظمیں نویں صدی سے بارھویں صدی میں وجود میں آئیں۔ یہ صراحت غالباً غیر ضروری ہے کہ ان کا دور طباعت سے ماقبل کا ہے اور یہ زبانی روایتوں پر مشتمل ہیں۔ اسلام اور اس سے متعلق جملہ امور کی ناقابلِ یقین حد تک مسخ شدہ تصویریں ان نظموں کا امتیازی پہلو ہے۔ ان کے مطابق اسلام خرافات کا پلندہ، قرآن مجید (نعوذ باللہ) کذب سے پُر اور روحانیت اور اخلاقات سے عاری کتاب اور مسلمان جنسی بے راہ روی اور قتل و غارتگری کا پیکر ہیں۔ ان میں مسلم کرداروں کو پیش کرنے کا واحد مقصد یہ ہے کہ وہ عیسائیت / یوروپ سے حد درجے مرعوب بلکہ مسحور ہو کر اپنے آبائی مذہب کو ترک کر دیتے ہیں۔ اس ضمن میں مسلم نسوانی کرداروں کی اہمیت قابل ذکر ہے کہ وہ اسلام اور مردوں کے ہاتھوں بدترین، غیر انسانی استحصال کا شکار نظر آتی ہیں اور موقع ملتے ہی اسلام سے تائب ہو کر اور اس کی ظلمت سے نجات پا کر عیسائیت کے روشن اور روح پرور پیغام کی پناہ میں آجاتی ہیں۔ رفتہ رفتہ اسلام کے خلاف یہ مسموم تصورات مغرب میں مسلمات کا درجہ اختیار کر گئے۔ اس پس منظر میں لہٰذا یہ کچھ عجب نہیں کہ اسلام پر تمام یوروپی تصانیف، بشمول تراجم قرآن مجید میں اسی تعصب اور تاریکی کے گہرے سناٹے پڑے ہوئے نظر آتے ہیں۔[۱]

مذکورہ بالا نکتے کی تصدیق اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ کم و بیش سب ہی غیر مسلم انگریزی مترجمین قرآن کا تعلق کلیسا سے رہا ہے اور وہ مشنری سرگرمیوں میں فعال رہے ہیں۔ ان کی قرآن مجید سے دلچسپی کا اصل محرک عیسائیت ہی کی تبلیغ اور اشاعت رہا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل کچھ اس طرح ہے۔

قرآن مجید کے پہلے اولین یوروپی مترجم ROBERT OF KETTON ہیں ان کا تعلق RAMPLONA کلیسا سے بطور ARCHDEACON تھا۔ مزید برآں انھوں نے یہ ترجمہ فرانسیسی راہب اور کلیتی کے ABBOT پیٹر (۱۰۹۲ء — ۱۱۵۶ء) کے پُر زور اصرار پر کیا تھا۔ ان ہی موصوف پیٹر کی شعلہ بیان تقریروں کی بدولت پہلی صلیبی جنگ کی آگ بھڑکی تھی۔ حتی کہ موصوف نے یروشلم کی بازیابی کے لیے صلیبی لشکر کی بہ نفس نفیس قیادت بھی کی تھی گو ترکوں نے ترکی کی سرحد ہی پہ اس لشکر کو زیر کر لیا اور موصوف کو نامراد واپس جانا پڑا۔ بہرکیف رابرٹ کو یوروپی زبانوں میں پہلے مترجم ہونے کا اعزاز حاصل ہے۔ یہ ترجمہ ۱۱۴۳ء میں مکمل ہوا اور ۱۵۴۳ء میں زیور طبع سے آراستہ ہوا۔ پندرھویں صدی تک بڑے پیمانے پر طباعت کا رواج نہ تھا۔ جہاں تک رابرٹ کے ترجمۂ قرآن مجید کے معیار اور صحت کا تعلق ہے، ہارورڈ یونیورسٹی کے پروفیسر جیمس کرٹزیک (JAMES KRITZEK) کا یہ محاکمہ بڑا جامع ہے: "مترجم نے سب سے بڑا ستم یہ کیا ہے کہ قرآنی سورتوں کو اپنی مرضی کے مطابق از سر نو ترتیب دیا ہے۔ نتیجۃً اس ترجمے میں ۱۱۴ کے بجائے ۱۲۳ سورتیں ہیں۔ بعض مقامات پر قرآنی متن کے فقرے کے فقرے ترجمے سے ساقط ہو گئے ہیں۔ جو ترجمہ موجود ہے وہ فاش غلطیوں سے پُر ہے۔ مترجم نے یہ مزید ستم کیا ہے کہ متن قرآن میں جو نکات محذوف یا بین السطور ہیں ان کی وضاحت بڑی تفصیل اور انتہائی آزادی کے ساتھ خود کی ہے۔ نیز ترجمے کی زبان اور اسلوب بھی بسا اوقات اصل متن کے شایانِ شان نہیں نظر آتا۔"

دوسرا اہم ترجمہ FATHER LUDOVIC MARRACI کا ہے جو لاطینی میں ۱۶۹۸ء میں شائع ہوا۔ یہ موصوف کلیسا سے براہ راست متعلق ہونے کے علاوہ POPE INNOCENT XI کے دست راست بھی تھے۔ کلیسا کی نگرانی میں تیار کیے ہوئے اس ترجمے کو عرصے تک دیگر یوروپی مترجمین اور محققین نے بنیادی ماخذ کے طور پر استعمال کیا۔

اولین انگریزی ترجمہ الیگزنڈر راس نے ۱۶۴۹ء میں پیش کیا۔ درحقیقت یہ ANDRAE DURYER کے فرانسیسی ترجمۂ قرآن کا انگریزی قالب ہے کہ راس عربی زبان سے قطعاً نابلد تھے۔ جہاں تک موصوف کا اسلام سے متعلق رویے کا معاملہ ہے ان کے شدید تعصب اور عناد کا اندازہ ان کے ترجمۂ قرآن کے درج ذیل عنوان ہی سے بخوبی ہو جاتا ہے :

THE ALCORAN OF MAHOMET ... FOR THE SATISFACTION OF ALL
THAT DESIRE TO LOOK INTO THE TUURKISH VANITIES

قرآن مجید کو صرف پیغمبر رسول مقبول کی تصنیف قرار دینا اور اسلام اور مسلمانوں کو محض ترکوں ہی تک محدود کر دینا کیا کم علمی کارنامہ ہے کہ ترجمے کے سرورق ہی پر موصوف نے اپنی تالیف کے مقصد کو بھی واشگاف انداز میں بیان کر دیا ہے :

WITH A NEEDFUL CAVEAT, ON ADMISSION .... FOR THE DANGER
IN READING 'THE QURAN'

اس ترجمے کی داد بیسویں صدی کے شدید اسلام دشمن مستشرق سیموئیل زویمر نے ان الفاظ میں دی ہے : "راس عربی سے بالکل ناواقف تھے اور فرانسیسی زبان کے بھی عالم نہ تھے۔ نتیجے کے طور پر یہ ترجمہ اغلاط سے عبارت ہے۔"[۴۲]

اگلا اہم انگریزی ترجمہ جارج سیل نے کیا جو ۱۷۳۴ء میں منظر عام پر آیا۔ اسے انگریزی کا مقبول ترین ترجمہ ہونے کا امتیاز حاصل ہے کہ اب تک اس کے کم از کم ۱۳۰ ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔ موصوف معروف مشنری انجمن SOCIETY FOR PROMOTING CHRISTIAN KNOWLEDGE LONDON کے روح رواں تھے۔ عالم عرب میں عیسائیت کو فروغ دینے کے لیے مذکورہ انجمن نے آپ کو عہد نامہ جدید (NEW TESTAMENT) کے عربی ترجمے پر مامور کیا۔ اس سے فارغ ہونے کے بعد آپ نے اپنی توجہ قرآن مجید پر مرکوز کی۔ عیسائیت کی تبلیغ کے اپنے مشن کی وضاحت آپ نے اپنے ترجمۂ قرآن کے دیباچے میں ان الفاظ میں پیش کی ہے : "جو لوگ عیسائیت کے مخالف ہیں یا اس کی تعلیمات سے بالکل ہی بے خبر ہیں وہی قرآن جیسے کھلے ہوئے جعل سے متاثر ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا یہ اشد ضروری ہے کہ قرآن سے متاثر افراد کے سامنے اس جعل کا پردہ فاش کیا جائے۔ پروٹسٹنٹ فرقے کو یہ امتیاز حاصل رہا کہ اس نے بڑی کامیابی کے ساتھ قرآن کا پردہ فاش کیا ہے۔ میری دانست میں مشیت الٰہی نے قرآن کی تردید کا اعزاز اس فرقے کے لیے خاص کر دیا ہے۔" اپنے دیباچے میں موصوف نے اس حکمت عملی کو بھی اجاگر کیا ہے جس پر عمل درآمد کے ذریعے عیسائی مشنری مسلمانوں کو عیسائیت قبول کرانے میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔

عہد نامہ جدید کے عربی مترجم ہونے کے باوصف جارج سیل کی عربی دانی کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ موصوف نے بالتزام ہر مقام پر "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" کا ترجمہ " IN THE NAME OF MOST MERCIFUL GOD " کیا ہے گو 'الرحمٰن' اور 'الرحیم' کی صفات الٰہی میں مطلق کوئی فرق نہیں اور قرآن مجید میں یہ دونوں الفاظ

غیرضروری مترادف کے طور پر استعمال ہوئے ہیں۔ "الغیب" سے مراد " SECRET HISTORY " اور "یا ایھا الناس" سے محض اہل مکہ لیے ہیں۔ اسی پایہ کا ترجمہ " الفتنۃ " بطور بت پرستی ہے۔ متعدد مقامات پر ترجمہ نامکمل بھی ہے اور ناقص بھی۔ ترجمۂ قرآن مجید کے آغاز میں موصوف نے اسلام پر ایک مبسوط مقالہ بعنوان " A PRELIMINARY DISCOURSE ON ISLAM " سپردِ قلم کیا ہے جو صریحاً غلط بیانی، تعصبات اور عناد کا آئینہ دار ہے۔[۳۵]

اگلے قابلِ ذکر مترجم جے۔ ایم۔ روڈویل ہوئے ہیں۔ موصوف ST. ETHELBERGA کلیسا کے ناظم اعلیٰ تھے۔ موصوف کا ترجمہ ۱۸۶۱ء یعنی جارج سیل کے ترجمے کے تقریباً سوا سو سال بعد منظرِ عام پر آیا۔ اس دوران عیسائی مشنریوں اور مستشرقین کی حکمتِ عملی میں ایک واضح تبدیلی آ چکی تھی جس کا اظہار روڈویل کے دیباچے میں اس طرح ہوا ہے: "اسلام کی جانب عیسائی مشنریوں کا رویہ یہ نہیں ہونا چاہیے کہ وہ اسے محض اغلاط سے پُر اور خرافات کے پلندے کے طور پر یکسر مسترد کر دیں بلکہ اسلام کی چند جزوی صداقتوں کا ضرور اعتراف کرنا چاہیے البتہ اس صراحت کے ساتھ کہ یہ اصلاً یہودیت اور عیسائیت سے ماخوذ ہیں، بالخصوص عیسائیت سے کہ یہی دینِ حق اور حتمی پیغامِ الٰہی ہے۔"

موصوف نے قرآن مجید کے ضمن میں ایک اور فتنے کا باب بھی وا کیا۔ ان کی دانست میں قرآنی صورتوں کی نزولی ترتیب کا کوئی اعتبار نہیں۔ موصوف نے اپنی تحقیق کی رو سے سورتوں کی زمانی ترتیب اختیار کی۔ موصوف کی رائے میں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نعوذ باللہ صرف قرآن مجید کے مصنف ہی نہیں بلکہ ایسے ہوشیار مصنف تھے جنھوں نے انتہائی دیدہ دلیری اور چابکدستی کے ساتھ بائیبل کے مندرجات کو ایک نئے قالب میں ڈھال کر قرآن مجید کے طور پر پیش کرنے کا کارنامہ انجام دیا اور ایک نئی تصنیف کے مدعی ہوئے۔ جہاں تک نفسِ ترجمے کا تعلق ہے، روڈویل نے بھی اپنے پیش روؤں کی مانند قدم قدم پر ٹھوکریں کھائی ہیں، "اصحٰب الیمین کو صریحاً " PEOPLE OF GOD'S RIGHT HAND " سے تعبیر کیا ہے اور " انحر " سے مراد یہ لیا ہے کہ اللہ نے رسول پاکؐ کو اپنے مخالفین کو تہ تیغ کرنے کا حکم دیا۔ قرآن مجید میں "عبد" لفظ جا بجا استعمال کیا ہے۔ موصوف نے اس کی نادر توجیہہ یہ پیش کی ہے کہ چونکہ اسلام عرب کے صرف غلاموں ہی نے قبول کیا تھا لہٰذا انھیں کو قرآن مجید نے بطور "عبد" مخاطب کیا ہے۔

اگلے قابلِ ذکر مترجم قرآن کیمبرج یونیورسٹی کے شعبۂ عربی کے استاد ای۔ ایچ۔ پامر ہوئے ہیں۔ ممتاز مستشرق MAX MULLER نے مشرق کے صحفِ سماوی کے تراجم (THE SACRED BOOKS OF THE EAST) کی داغ بیل ڈالی اور موصوف کے سپرد قرآن مجید کا انگریزی ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ ۱۸۸۰ء میں منظرِ عام پر آیا۔ امریکہ کے معیاری علمی مجلے JOURNAL OF THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY, CHICAGO (۱۹۳۶ء) میں اپنے مقالے میں A.R. NYKL نے اس ترجمۂ قرآن کا تنقیدی جائزہ پیش کرتے ہوئے اس میں ستر سے زائد فاش غلطیوں کی نشاندہی کی ہے۔[۳۶] پامر نے اپنے ترجمے میں قرآن مجید کی زبان اور اسلوب کو اپنی تنقید بلکہ تنقیص کا خصوصی ہدف بنایا ہے اسے ایک حد تک موصوف کے ذاتی ذوق پر محمول کیا جا سکتا ہے البتہ جیسا کہ ایک غیر مسلم محقق نے بیّن طور پر ثابت کیا ہے کہ جا بجا آیاتِ قرآنی کے ترجمے کو ساقط یا حذف کر دینا یا دانستہ غلط ترجمہ پیش کرنا صریحاً علمی بددیانتی اور خیانت میں داخل ہے اور شر انگیزی کے بجز اس کی کوئی اور تاویل ممکن نہیں۔

رچرڈ بیل اگلے ممتاز مترجم ہیں۔ موصوف ایڈنبرا یونیورسٹی اسکاٹ لینڈ میں شعبۂ عربی کے استاد اور اپنے دور کے معروف مستشرق ہوئے ہیں۔ ممتاز معاصر مستشرق منٹگمری واٹ موصوف ہی کے شاگرد رشید ہیں۔ رچرڈ بیل کے ترجمۂ قرآن کا عنوان ہی ان کے زرخیز ذہن کا آئینہ دار ہے :

THE QURAN TRANSLATED WITH A CRITICAL REARRANGEMENT OF SURAHS

یہ ترجمہ ۱۹۳۶ء میں شائع ہوا۔ سورتوں کی تاریخ وار ترتیب کا جو شوشہ روڈویل نے چھوڑا تھا موصوف نے اسے مضحکہ خیز حد تک پہنچانے کا کارنامہ انجام دیا۔ روڈویل نے صرف سورتوں ہی کو اپنے علم اور فضل کی روشنی میں از سرنو تاریخ وار ترتیب دینے کی سعی کی تھی۔ بیل نے ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے محض سورتوں ہی کی نہیں، ہر ہر آیت کی نئی، تاریخ وار ترتیب فرمائی کہ موصوف کی رائے میں صدیوں سے رائج، نزولی ترتیب تحریفات اور اغلاط سے پُر ہے۔ مثلاً ان کے بقول سورہ البقرہ کی آیت ۲۰۹ بالکل آخری دور میں متن میں داخل کی گئی ہے جبکہ آیات ۲۰۶، ۲۰۷ اور ۲۰۸ کی حیثیت محض یادداشت کے نوٹس (NOTES) کی ہے جو غلطی سے متن قرآن کا حصہ بن گئے ہیں۔ کم وبیش ہر آیتِ قرآنی کے باب میں موصوف نے اسی انداز کی گہرافشانی فرمائی ہے۔ وہ نہ صرف رسول مقبولؐ کو قرآن پاک کا مصنف متصور کرتے ہیں بلکہ دعویٰ یہاں تک کیا ہے کہ رسول پاکؐ ہی نے خود اپنے قلم سے قرآن مجید کو تحریر بھی کیا تھا اور مرتّب اور مدوّن بھی!

۱۹۵۱ء میں عراقی نژاد یہودی این۔ جے۔ داؤد کا ترجمۂ قرآن شائع ہوا۔ اس میں توضیحی حواشی برائے نام ہی ہیں۔ البتہ ابتدائیے کے طور پر اسلام، سیرۃ طیبہ اور تاریخ اسلام پر ایک مبسوط دیباچہ ہے جس میں اس دعوے کو پُرزور الفاظ میں پیش کیا ہے کہ قرآن مجید درحقیقت بائیبل سے مستعار اور ماخوذ ہے۔ موصوف کو غالباً واحد یہودی مترجم قرآن ہونے کا شرف حاصل ہے لہٰذا یہ امر چنداں تعجب انگیز نہیں کہ اپنے دیباچے میں موصوف نے جا بجا جھاز میں یہودیوں کی مبینہ نسل کشی کے حوالے سے سیرۃ طیبہ کو داغدار کرنے کی کوشش کی ہے۔ ترجمے میں اپنے پیش رو مستشرقین کے نقش قدم پر چلتے ہوئے قرآن مجید کی نزولی ترتیب کے بجائے تاریخ وار ترتیب کو اختیار کیا ہے۔ موصوف کے ترجمے میں اغلاط تعداد کے لحاظ سے بہت زائد نہیں البتہ اپنی کیفیت اور نوعیت کے لحاظ سے خاصی سنگین ہیں۔ یورپ اور امریکہ میں عموماً یہ ترجمہ ہی دکانوں پر دستیاب رہتا ہے۔

موصوف کے ترجمۂ قرآن کے ضمن میں ایک خوشگوار پہلو یہ ہے کہ ۱۹۹۰ء کے نظر ثانی شدہ ایڈیشن میں نزولی ترتیب کو بحال کر دیا گیا ہے، گو مترجم نے اس اہم تبدیلی کا کوئی جواز نہیں پیش کیا ہے۔ البتہ دیباچے میں اسلام کے خلاف زہر افشانی اور ترجمے میں اغلاط بدستور جلوہ گر ہیں۔[۵۵]

۱۹۵۵ء میں معروف مستشرق اے۔ جے۔ آربیری کا ترجمۂ قرآن شائع ہوا۔ موصوف کی کاوش کئی اعتبار سے خوشگوار تبدیلیوں کی آئینہ دار ہے۔ اولاً، اپنے مفصل دیباچے میں آر۔ بیری نے کھلے دل اور واضح الفاظ میں قرآن مجید کے اعجاز اور اس کی اثر آفرینی کا اعتراف کیا ہے اور اپنے پیش رو انگریزی مترجمین کے قرآن مجید سے متعلق تعصب پر تاسف کا اظہار بھی کیا ہے۔ موصوف نے نزولی ترتیب کو برقرار رکھا ہے۔ البتہ یہ امر توجیہہ سے بالاتر ہے کہ برطانیہ کی ممتاز دانش گاہوں یعنی لندن اور کیمبرج یونیورسٹی میں عربی اور فارسی کے پروفیسر ہونے کے باوصف اور اسلامی

تہذیب اور تمدن سے براہ راست اور گہری واقفیت کے باوجود ان کے ترجمے میں متعدد اور سنگین غلطیاں در آئی ہیں۔ راقم نے مجلّہ "ہمدرد اسلامکس" ۱۹۸۸ء میں اپنے مقالے میں ایسی مثالیں پیش کی ہیں جہاں آر۔ بیری نے متن قرآنی کو حذف کر دیا ہے یا متن کی صریحاً غلط ترجمانی کی ہے۔[٦٥]

یہ امر خاصا اہم ہے کہ آر۔ بیری کے ترجمۂ قرآن (۱۹۵۷ء) کے بعد مستشرقین نے کوئی نیا مکمل انگریزی ترجمہ نہیں پیش کیا۔ چالیس سال کے طویل عرصے کو محیط یہ سکوت بعض اہم نکات کی غمازی کرتا ہے ان کی جانب اشارہ اس مقالے کے آخر میں کیا گیا ہے۔ اس مقام پر البتہ یہ صراحت ضروری ہے کہ یہ سکوت حال میں مجید فخری کے ترجمۂ قرآن (۱۹۹۷ء) سے ٹوٹا ہے۔ آر۔ بیری کی طرح فخری اسلامی تہذیب اور تمدن کے شناور ہیں۔ اسلامی فلسفے اور اخلاقیات پر ان کی تصانیف یقیناً گراں قدر اضافے کا درجہ رکھتی ہیں۔ اسی طرح اپنے ترجمے کے ابتدائیے میں فخری اسلام، اس کے عقائد، تعلیمات اور تاریخ سے متعلق کسی شدید غلط فہمی کا شکار نظر نہیں آتے۔ البتہ آر۔ بیری ہی کی طرح ترجمۂ قرآن میں وہ مطلوبہ معیار اور احتیاط برقرار نہیں رکھ سکے ہیں۔ بعض آیات قرآنی اور ان کے اجزاء کا ترجمہ ندارد ہے۔ مزید برآں ترجمے کی زبان بسا اوقات اس قدر ثقیل اور نامانوس ہے کہ رغبت کے بجائے وحشت پیدا ہوتی ہے۔ (اس ترجمۂ قرآن پر راقم کا مفصل تبصرہ مسلم ورلڈ بک ریویو انگلستان، ۱۹۹۷ء) میں شائع ہو چکا ہے۔[٦٦]

غرضیکہ مذکورہ بالا تاریخی پس منظر میں مسلمان اہل قلم نے بیسویں صدی کی ابتداء میں انگریزی ترجمۂ قرآن کے میدان میں قدم رکھا۔ اسی دور میں مستشرقین کی شرانگیزی پر ایک اور اضافہ قادیانیت کے فتنے کے روپ میں ہوا۔ ۱۹۱۷ء میں محمد علی لاہوری کا انگریزی ترجمۂ قرآن شائع ہوا۔ لاہوری کے ہاں قادیانیت کے باطل عقیدہ کا اظہار نسبۃً ہلکی لے میں ہے البتہ معجزات کا گویا انکار ہے۔ قادیانی عقائد کا کھلا ہوا اظہار بلکہ تبلیغ بعد کے قادیانی تراجم میں واضح طور پر نظر آتا ہے۔ میرے پیش نظر شیر علی کا ترجمۂ قرآن (۱۹۹۷ء) ہے جو فروری ۹۸ء میں کتابوں کے عالمی میلے، دہلی میں راقم کو حاصل ہوا۔ ناشر کے مطابق یہ ترجمہ "حضرت مرزا طاہر احمد کے زیر نگرانی شائع ہوا ہے جو کہ مسیح موعود کے خلیفۂ چہارم اور اسلام میں احمدیہ تحریک کے سرپرست اعلیٰ ہیں" ناشر کا دعویٰ یہ بھی ہے کہ اس ترجمۂ قرآن کے متعدد ایڈیشن دنیا کی مختلف زبانوں میں شائع ہو چکے ہیں۔ دیگر قادیانی مترجمین قرآن میں سر ظفر اللہ خاں (۱۹۷۱ء) کمال الدین اور نظیر احمد (۱۹۴۸ء)، صلاح الدین پیر (۱۹۶۰ء)، ملک غلام فرید (۱۹۶۲ء) اور فیروز الدین روحی (۱۹۶۵ء) شامل ہیں۔

غرضیکہ مسلم اہل قلم کے سامنے متعدد اہداف تھے۔ مختلف ادوار میں ان کی ترجیحات اور رجحانات اسی کے مطابق تبدیل ہوتے رہے۔ ذیل میں ان اہم رجحانات کا جائزہ پیش ہے۔

پہلا دور: اس ابتدائی دور میں تمام تر توجہ اسی پر مرکوز رہی کہ قرآن مجید، سیرۃ طیبہ اور اسلام سے متعلق غلط فہمیوں کا ازالہ کیا جائے اور مشنری پروپیگنڈے کا تعاقب کیا جائے۔ عبد الحکیم خاں (۱۹۰۵ء)، مرزا حیرت دہلوی (۱۹۱۲ء) اور مرزا ابو الفضل کے اولین انگریزی تراجم اسی رجحان کے آئینہ دار ہیں۔ زبان و بیان، علم و فضل اور فکر کے اعتبار سے یہ تراجم پختہ نہیں ان کا شرف اس اہم تاریخی نکتے میں مضمر ہے کہ ان مترجمین نے جرأت کے ساتھ انگریزی میں اسلام اور قرآن کا دفاع اول طور پر پیش کیا۔

دوسرا دور : اس دور کے مترجمین کے ہاں مثبت انداز میں قرآن اور اسلام کے تعارف کی پختہ تر کاوش ملتی ہے۔ یہ حضرات براہ راست مغربی مآخذ اور انگریزی طرز تحریر اور اسلوب سے واقف تھے۔ ان کا مقصد ایسے تراجم کی پیش کش بھی تھا جن کی مدد سے انگریزی خواں طبقے میں اسلام کی دعوت اور تبلیغ کا فریضہ انجام دیا جائے۔ اس دور کے نمائندہ محمد مارماڈیوک پکتھال (۱۹۳۰ء) اور عبداللہ یوسف علی (۱۹۳۴ء) ہیں۔ اول الذکر نو مسلم انگریز تھے اور صاحب طرز انگریزی اہل قلم۔ ایک عرصے تک وہ نظام حیدر آباد اور حیدر آباد کے وقیع انگریزی مجلے "اسلامک کلچر" سے وابستہ رہے۔ موخر الذکر آئی سی ایس آفیسر اور برطانوی یونیورسٹیوں سے بحیثیت طالب علم اور استاد منسلک رہے تھے۔ البتہ عبداللہ یوسف علی کے ہاں مغرب سے مرعوبیت کا احساس بھی ہے اور بعض اسلامی عقائد بالخصوص معجزات کے باب میں گمراہ کن تاویل کا انداز بھی۔ جنت اور دوزخ، تعدد ازدواج، جن وغیرہ کے ضمن میں بھی موصوف اہل سنت وجماعت کی ترجمانی نہیں کرتے بلکہ تفسیر بالرائے کے مرتکب ہوئے ہیں۔ موصوف کے ترجمے کی اشاعت سے قبل چونکہ کوئی معیاری انگریزی ترجمہ دستیاب نہ تھا اس لیے خاصے طویل عرصے تک یہی رائج رہا گو اہل علم نے موصوف کے مذکورہ بالا معذرت خواہانہ طرز فکر کو پسندیدگی سے نہیں دیکھا۔[۸] غالباً یہی محرک تھا جس کے نتیجے میں ۱۹۸۹ء میں امریکہ اور سعودی عرب کے دو اسلامی اداروں سے اس ترجمے کا نظر ثانی ایڈیشن شائع ہوا۔ نفس ترجمے میں اصلاح برائے نام کی گئی ہے البتہ شرعی نقطۂ نظر سے قابل گرفت توضیحی حواشی پر مکمل طور پر نظر ثانی کی گئی ہے۔ اب یہ تصنیف اہل جمہور کے لیے بڑی حد تک قابل قبول ہوگئی ہے۔[۹] پکتھال کے ترجمے میں حواشی گویا نہیں ہیں لہٰذا ان کا ذہن سامنے نہیں آتا۔ بعض اہل قلم نے ان کے ترجمے میں بعض اغلاط کی نشاندہی کی ہے۔[۱۰] پکتھال کے ترجمے کا سب سے بڑا نقص ان کی ثقیل اور نامانوس انگریزی زبان ہے۔ یہ زبان بائیبل کے معیاری تراجم میں ضرور مستعمل تھی لیکن اب عرصے سے متروک ہوگئی ہے۔ حال میں امریکہ سے پکتھال کا یہ ترجمہ نظر ثانی شکل میں شائع ہوا ہے اب اس کی زبان بڑی حد تک تبدیل کر کے موجودہ قالب میں پیش کی گئی ہے۔[۱۱] البتہ چونکہ اس ترجمے میں اسلام اور قرآن کے پس منظر سے متعلق مواد اور قرآنی تلمیحات اور اشاروں کی کوئی وضاحت حواشی کے طور پر نہیں ہے اس ترجمے کی افادیت بڑی محدود ہے۔

تیسرے دور یا رجحان کی امتیازی خصوصیت ترجمۂ قرآن کے ذریعے پیغام قرآنی کی اشاعت کے علاوہ اسلام کی حقانیت، دیگر مذاہب اور طرز زندگی پر اسلام کی فوقیت کو نمایاں کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہاں سروکار محض مشنری پروپیگنڈے کا تعاقب نہیں بلکہ پُراعتماد انداز میں اور جدید مآخذ سے براہ راست استفادے کی بنیاد پر اسلام اور قرآن کی صداقت کو علمی تحقیقی طور پر ثابت کرنا مقصود ہے۔ اس رجحان کے نمائندہ ترجمے عبدالماجد دریابادی (۱۹۵۷ء) اور سید ابوالاعلیٰ مودودی (۱۹۶۷ء) کے ہیں۔ یہ وضاحت غالباً غیر ضروری ہے کہ موخر الذکر کا ترجمہ اصلاً اردو میں تفہیم القرآن سے موسوم ہے جبکہ اول الذکر نے اصلاً انگریزی میں یہ خدمت انجام دی۔ دریابادی کے اردو ترجمہ و تفسیر قرآن "تفسیر ماجدی" کا یہاں ذکر نہیں ہے۔ ان دونوں مصنفین کے ہاں قدر مشترک کئی ہیں: قرآن مجید کی اخلاقی برتری کو مسخ شدہ صحائف سماویہ بالخصوص بائیبل کے بالمقابل نمایاں کرنا۔ بائیبل اور عیسائیت کی تاریخ سے واقفیت کے باعث ان مترجمین نے مسکت طور پر مستشرقین کے اس الزام کی تردید کی کہ قرآن مجید بائیبل سے

مستعار ہے۔ مزید برآں اسلام کو بطور مکمل ضابطۂ حیات کے طور پر پیش کرنا بھی ان مصنفین کا مقصود ہے تاکہ اپنے مسلم قارئین کو مغربیت اور غیر اسلامی یلغار سے محفوظ رکھا جائے۔ بالخصوص مودودی کے ہاں یہ نکتہ اپنی تمام تر دل آویزی اور تفصیلات کے ساتھ ملتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ تراجم مغربی تعلیم یافتہ مسلمانوں اور نومسلموں کے حق میں اکسیر کا درجہ رکھتے ہیں۔ مشہور نومسلم خاتون اہل قلم مریم جمیلہ نے اپنی خود نوشت سوانح میں دریابادی کے ترجمے، بالخصوص ان کے تقابلی مذاہب کے مطالعے سے اپنے متاثر ہونے اور اسی بنیاد پر قبول اسلام کا ذکر کیا ہے۔[۱۲]

چوتھا دور: صنف کا چوتھا رجحان ایک حد تک اس امر کا آئینہ دار ہے کہ انگریزی خواں مسلم قارئین میں اضافے کے ساتھ ساتھ اس ضرورت کا بھی احساس ہوا کہ مسلم قارئین کے مختلف مسالک کے نمائندہ تراجم بھی منظر عام پر آئیں۔ مسلکی اختلافات ہماری تاریخ کا افسوس ناک باب ہیں اس کی جلوہ گری اپنے تمام معائب اور شرور کے ساتھ ترجمۂ قرآن کے میدان میں بھی نظر آتی ہے۔ اپنے مسلک کے مخصوص عقائد اور نظریات کی ترجمانی ہی تک اگر معاملہ رہتا تو غنیمت ہوتا۔ اس کے برعکس ترجمۂ قرآن کو مسلکی بنیاد پر عام قارئین کو گمراہ کرنے اور اپنے مخالفین کو مطعون اور ملعون قرار دینے کی مذموم کوشش کے لیے بھی استعمال کیا گیا ہے۔

اس دور میں شیعہ اور بریلوی مسالک کے نمائندہ تراجم قرآن شائع ہوئے۔ اول الذکر فکر کے نمائندہ مترجمین ایس۔ وی۔ میر احمد علی (۱۹۶۴ء)، ایم۔ ایچ۔ شاکر (۱۹۸۲ء)، طباطبائی (۱۹۸۳ء) ہوئے ہیں اور موخر الذکر کے علی احمد خاں جالندھری (۱۹۶۲ء)، ایچ۔ اے۔ فاطمی (۱۹۶۷ء) اور شاہ فرید الحق (۱۹۸۸ء) ہیں۔[۱۳] شیعہ مترجمین کے ہاں اپنے مخصوص عقائد کو نص قرآنی سے ثابت کرنے کی کوشش ملتی ہے جبکہ بریلوی حضرات کے ہاں اپنے افکار کو عین اسلام ظاہر کرنے کی۔ ایم۔ ایچ۔ شاکر نے امامت، شہادت حسینؓ، ولایت، خمس وغیرہ کو بقید آیت / سورۃ بیان کیا ہے اور طباطبائیؒ نے اموی حکمرانوں پر برملا لعنت اپنے حواشی میں بھیجی ہے۔ کم و بیش اسی نکتے کا اطلاق بریلوی مترجمین پر ہوتا ہے کہ ان کے مطابق دیگر مسلم مترجمین سوئے ادب کے مرتکب ہوئے ہیں اور اہانت رسولؐ کے مجرم ہیں۔ ان مسلکی اختلافات سے عام انگریزی خواں طبقے میں مزید ذہنی انتشار پیدا ہوتا ہے۔ بالخصوص نومسلم یا ایسے حضرات کے لیے شدید کشمکش پیدا ہوتی ہے جو قبول اسلام کی جانب مائل ہوں کہ ان کو خود اسلام میں برحق گروہ کو متعین کرنے کا مسئلہ درپیش ہوتا ہے۔ مسلکی اختلافات کو یکسر ختم کر دینا یقیناً قابل عمل نہیں البتہ ترجمے اور حواشی کے ضمن میں اس کو نمایاں کرنے، مخالفین کی کردار کشی کرنے وغیرہ سے یقیناً احتراز کیا جا سکتا ہے۔ یہی اسلام کی خدمت ہوگی۔

پانچواں دور: ایک اور قابلِ ذکر رجحان نومسلم حضرات کی اس میدان میں طبع آزمائی ہے۔ اس رجحان کے نمائندہ مترجمین یہ ہیں: محمد اسد (۱۹۸۰ء) اور ٹی۔ بی۔ اروِنگ (۱۹۸۵ء)۔ ان نومسلم اہل قلم کا محرک یہ جذبہ رہا کہ دستیاب تراجم عصری ضرورتوں کو پورا نہیں کرتے۔ اپنے اخلاص اور نیک نیتی کے باوصف ان کی یہ کاوشیں اہل جمہور کے معیار پر پوری نہیں اتری ہیں۔ اس میں بڑا دخل ان کے تفردات کا ہے یہ حضرات پوری اسلامی روایت کے صحیح ادراک سے قاصر نظر آتے ہیں۔ مثلاً محمد اسد کا ترجمہ زبان و بیان کی خوبیوں کے باوصف معذرت خواہانہ طرزِ فکر اور معجزات کے صریحاً انکار پر مشتمل ہے۔ اروِنگ کے ہاں فہم قرآنی افسوس ناک حد تک محدود ہے۔ نتیجتاً یہ تراجم قبولیت

حاصل نہیں کر سکے۔ محمد اسد کے گمراہ کن خیالات کا اثر احمد علی (۱۹۸۴ء) کے ترجمے پر واضح طور پر ملتا ہے۔[۱۴]

چھٹا دور: انگریزی تراجم کے ضمن میں تازہ ترین رجحان اصلاً اردو تراجم کو انگریزی قالب میں پیش کرنا ہے۔ اس کے پس پشت محرکات بڑی حد تک مسلکی اختلافات اور گروہی عصبیت ہیں۔ ہر گروہ قدرۃً اپنے آپ کو حق کا علمبردار اور اپنے علاوہ سب کو ضال اور مضل متصور کرتا ہے۔ انگریزی خواں قارئین کی تعداد میں بالخصوص یوروپ اور امریکہ میں روز افزوں اضافے کے پیش نظر یہ رجحان قوی تر ہوتا جا رہا ہے۔ گزشتہ عشرے میں شیخ الہند مولانا محمود الحسن اور علامہ شبیر احمد عثمانی، مفتی محمد شفیع، احمد رضا خاں بریلوی، سید ابوالاعلیٰ مودودی کے اصلاً اردو تراجم اور تفاسیر کے انگریزی ترجمے شائع ہوئے ہیں۔ ترجمہ در ترجمہ کی یہ روایت فی الحقیقت اپنے اپنے مکتبِ فکر کے نمائندہ تراجم کی پیش کش ہے۔ اسی فہرست میں تقی الدین ہلالی اور محمد محسن خاں کے حالیہ انگریزی ترجمے کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے جو ابن کثیر کی تفسیر کی تلخیص اور احادیث پر مبنی ہونے کے ساتھ ساتھ سلفی حضرات کی فکر کا ترجمان ہے۔

ایک اہم رجحان جس کی جانب ابتدا میں اشارہ کیا گیا کہ آر۔ بیری (۱۹۵۵ء) اور ظفر اللہ خاں (۱۹۷۰ء) کے انگریزی تراجم کے بعد اب تک کوئی قابلِ ذکر ترجمہ بالترتیب مستشرقین یا قادیانی اہل قلم کی جانب سے شائع نہیں ہوا۔ یہ صورت حال ان کے اعترافِ شکست کا مظہر ہے کہ انگریزی خواں مسلم قارئین کو اب گمراہ کرنا یا بدظن کرنا آسان نہیں رہا ہے۔ مسلم قارئین میں اپنے تشخص کے بارے میں شعور خاصا بیدار ہو گیا ہے غالباً اسی کا آئینہ دار یہ حقیقت بھی ہے کہ اب انگلینڈ اور امریکہ کی لائبریریوں اور عام کتب فروش کے ہاں اب بعض مسلمان اہل قلم کے تراجم بھی دستیاب ہونے لگے ہیں۔ ورنہ اب تک صرف آر۔ بیری اور یہودی مترجم داؤد کے تراجم ہی ان مقامات پر پائے جاتے تھے۔ یہ خوشگوار تبدیلی اہم ہے۔

ساتواں دور: جیسا کہ شروع میں عرض کیا گیا انگریزی میں تراجم قرآن بیسویں صدی میں احیاء اسلام کا آئینہ دار ہیں۔ ابتدا میں اس کاوش کا مقصد منفی اثرات کا دفاع اور ازالہ تھا اب یہ پیغام اسلام کی اشاعت کا اہم ذریعہ بن گئے ہیں۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ ۱۹۹۲ء میں ترکی کی دانش گاہوں کے چار اساتذہ نے مشترکہ طور پر یہ انگریزی ترجمۂ قرآن پیش کیا۔ یہ ترکی کے مسلمانوں کا اسلام کی جانب مراجعت کا اعلان عام کا درجہ رکھتا ہے۔[۱۵] مزید برآں یوروپ اور امریکہ میں متعدد مسلم اداروں کے ذریعے قرآن فہمی کو عام کرنے کے لیے قابل قدر کوششیں جاری ہیں۔ ذیل میں چند اہم زیر طباعت تراجم قرآن کا ذکر ہے۔

- امریکہ میں ڈاکٹر ذکی حماد کی ادارت میں مفصل تفسیر قرآن زیر ترتیب ہے۔ سورہ فاتحہ پر مشتمل تفسیر ۱۹۹۶ء میں شائع ہو چکی ہے۔ موصوف کے پیش نظر ایسی جامع تفسیر کی اشاعت ہے جو جملہ مسلمانوں کے لیے قابل قبول ہو۔
- سدمک فاؤنڈیشن، لیسٹر انگلینڈ کے زیر اہتمام ایک نومسلم امریکی خاتون نے نوجوانوں کے لیے آسان ترجمہ و تفسیر قرآن تصنیف کیا ہے۔ اس کی جلد اول THE QURAN IN PLAIN ENGLISH (۱۹۹۳ء) قارئین سے خراج تحسین حاصل کر چکی ہے۔ موصوفہ کا مقصد بھی یہی ہے کہ آسان زبان میں قرآنی تعلیمات اور تصورات ایسے پیرائے میں پیش کیے جائیں جو سب ہی مسلک فکر کے حامل افراد کے لیے قابل قبول ہو۔
- پرنسٹن یونیورسٹی، امریکہ کے پروفیسر محمد ایوب نے THE QURAN INTERPRETED کے عنوان سے تین جلدیں

اب تک شائع کی ہیں۔ اس تصنیف کی نمایاں خصوصیت ہر آیت قرآنی کے بارے میں جدید اور قدیم مفسرین کی آراء کا انتخاب مولف نے پیش کردیا ہے۔ یہ اضافہ غالباً غیر ضروری ہے کہ اس سے قرآن فہمی کی راہ ہموار اور وسیع تر ہوتی ہے۔

ترجمۂ قرآن کے میدان میں مذکورہ کاوشوں کے باوصف اب بھی ایسے معیاری انگریزی ترجمۂ قرآن کی ضرورت ہے جو بیک وقت

- اہل جمہور کے عقائد کی ترجمانی کرے۔
- زبان وبیان اور اسلوب کے اعتبار سے پرکشش اور موثر ہو۔
- تسلی بخش حد تک تفسیر کا حامل ہو۔
- حتی الامکان متنازعہ، فقہی اور مسلکی امور سے پاک ہو۔
- عصر جدید کے تقاضوں اور سوالات کا جامع جواب ہدایت قرآنی کی روشنی میں پیش کرے۔

ظاہر ہے یہ کام آسان نہیں لیکن توفیق الٰہی اور مشیت ایزدی سے کچھ بعید نہیں۔ اس صدی میں مسلم مترجمین نے اس میدان میں جو مراحل طے کیے ہیں ان کی روشنی میں قوی امید ہے کہ انشاءاللہ جلد اس باب میں بہتر اور وقیع تر کاوشیں منظر عام پر آئیں گی جن سے تبلیغ اسلام اور قرآن فہمی کے ارفع مقاصد حاصل ہوں گے۔

حوالے

ا۔ یوروپ میں اسلام کے خلاف تعصبات کے موضوع کا مندرجہ ذیل تصانیف میں بخوبی احاطہ کیا گیا ہے:

BALDWIN, M.W. ""WESTERN ATTITUDES TOWARDS ISLAM" CATHOLIC HISTORICAL REVIEW 28 (1942) 403-11.

BECKINGHAM, C.F. BETWEEN ISLAM AND CHRISTENDOM : TRAVELLERS, FACTS AND LEGENDS IN THE MIDDLE AGES AND RENAISSANCE LONDON, 1983.

CHEW, S.C. THE CRESCENT AND THE ROSE : ISLAM AND ENGLAND DURING THE RENAISSANCE, NEW YORK, 1937.

DANIEL, NORMAN ISLAM AND THE WEST : THE MAKING OF AN IMAGE, EDINBURGH, 1962.

DANIEL, NORMAN HEROES AND SARACENS : A REINTERPRETATION OF CHANSON DE GESTE, EDINBURGH, 1984.

HOSSAIN, MARY "WOMAN AND PARADISE" JOURNAL OF EUROPEAN STUDIES 19 (1989) 293-210.

JONES, C.M. "THE CONVENTION SARACEN OF THE SONGS OF GESTE," SPECULUM, 17 (1942) 201-225.

KABBANI, RANA EUROPE'S MYTH OF ORIENT. BLOOMINGTON, 1986.

KIDWAI, A.R. ORIENTALISM IN LORD BYRON'S TURKISH TALES LEWISTON, USA, 1995.

MABRO, JUDY VEILED HALF-TRUTHS-WESTFRN TRAVELLERS' PERCEPTIONS OF MIDDLE EASTERN WOMEN, LONDON, 1991.

MELMAN, B. WOMEN'S ORIENTS : ENGLISH WOMEN AND THE MIDDLE EAST, LONDON, 1992.

MUNRO, D.C. "THE WESTERN ATTITUDE TOWARDS ISLAM" SPECULUM 6(1931) 329-43.

NASIR, S.J. THE ARABS AND THE ENGLISH, LONDON, 1976

RODINSON, M. "THE WESTERN IMAGE AND WESTERN STUDIES OF ISLAM" IN THE LEGACY OF ISLAM ED. J. SCHACHT AND C.E. BOSWORTH. OXFORD, 1979, PP. 10-62.

SAID, EDWARD ORIENTALISM, NEW YORK, 1978.

SOUTHERN, R.W. WESTERN VIEWS OF ISLAM IN THE MIDDLE AGES, CAMBRIDGE, MA, 1978.

WANN, L. "THE ORIENTAL IN ELIZABETHAN DRAMA" MODERN PHILOGY, 12 (1915), 163-87.

S.M. ZWEMER, "REVIEW ON ROSS'S TRANSLATION OF THE QURAN", MUSLIM WORLD 5(1915), 250. -۲

۳- سیل اور دیگر مترجمین کی سنگین غلطیوں پر مبسوط محاکمے کے لیے غلام سرور کے انگریزی ترجمے کے ابتدائیہ کا مطالعہ بڑا مفید ہے۔

GHULAM SARWAR, TRANSLATION OF THE HOLY QURAN, SINGAPORE, 1980.

A.R. NYKL, "PALMER'S THE QURAN", JOURNAL OF THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY 56(1936) 77-84. -۴

۵- داؤد کے نظرثانی شدہ ایڈیشن پر تبصرہ :

A.R. KIDWAI, "REVIEW ON N.J. DAWOOD'S REVISED EDITION" MUSLIM WORLD BOOK REVIEW (NWBR) 13: 2(1993) 3-6.

A.R. KIDWAI, "ARBERRY'S THE KORAN INTERPRETED", HAMDARD ISLAMICUS 11:3 (1988), 71-75. -۶

A.R. KIDWAI, "REVIEW", MWBR 18: 1 (1997), 15-17. -۷

A DISCUSSION ON THE ERRORS OF YUSUF ALI BY MAJLISUL ULAMA OF SOUTH AFRICA, TRANSVAL, N.D. -۸

A.R. KIDWAI, "ABDULLAH YUSUF ALI'S VIEWS ON THE QURANIC ESCHATOLOGY", MUSLIM WORLD LEAGUE JOURNAL 12: 5 (1985), 14-17.

Q. ARAFAT INCORRECT EQUIVALENTS CHHOSEN BY YUSUF ALI IN HIS TRANSLATION OF THE QURAN, LEICESTER, 1991.

A.R. KIDWAI, "REVIEW", MWBR 12L:2 (1992), 18-21. -۹

I.H. ANSARI CORRECTIONS OF ERRORS IN PICKTHALL'S TRANSLATION, KARACHI, N.D. -۱۰

M.M.PICKTHAL THE MEANING OF THE GLORIOUS QURAN, REVISED AND EDITED IN MODERN STANDARD ENGLISH BY ARAFAT K. EL-ASHI. BELTSVILLE, USA, 1996. -۱۱

A.R. KIDWAI, "MAULANA DARYABADI AND THE QURANIC EXEGESIS", HAMDARD ISLAMICUS 7:2 (1985) 63-7٦. -۱۲

۱۳- ان تراجم پر راقم الحروف کے تبصرے مسلم ورلڈ بک ریویو، لیسٹر انگلینڈ میں شائع ہوئے ہیں۔

۱۴-

OZEK, ALI ET AL., THE HOLY QURAN WITH ENGLISH TRANSLATION, ISTANBUL, TURKEY, 1992.

اس پر راقم الحروف کا تبصرہ مسلم ورلڈ بک ریویو (۱۹۹۵ء) ۳: ۱۵ میں شائع ہوا ہے۔

محمد سالم قدوائی ٭

قرآن مجید کے اردو تراجم اور تفاسیر

خلفائے راشدین کے زمانے میں ہی اسلام حدود عرب سے نکل کر دنیا کے مختلف حصوں تک پہنچ چکا تھا، بہت سے ملکوں اور قوموں کے لوگ اسلام قبول کر چکے تھے، بنی امیہ کے دور میں سندھ اسلامی سلطنت کا باقاعدہ صوبہ بن گیا، پھر درہ خیبر کی راہ سے مسلمان، ہندوستان میں داخل ہوئے اور یہاں باقاعدہ مسلمان حکومت قائم ہوئی۔ رفتہ رفتہ اس ملک میں مسلمانوں کی تعداد لاکھوں سے متجاوز ہو گئی جن میں باہر سے آنے والوں کے علاوہ یہاں کے باشندوں کی بہت بڑی تعداد شامل تھی۔ ان حالات میں اس بات کی بہت ضرورت محسوس ہوئی کہ یہاں بھی اسلامی تعلیمات کی اشاعت کی جائے۔ اس ملک کے مخصوص حالات، یہاں کے باشندوں کے مزاج اور ذہنی استعداد کے پیش نظر نئے طرز فکر سے کام لیا گیا۔ حدیث و فقہ اور سیر و تاریخ کے ساتھ ساتھ قرآن مجید کی تفسیریں اور علوم قرآنی سے متعلق کتابیں بھی لکھی گئیں، اس سلسلہ میں عربی و فارسی کے علاوہ دوسری ہندوستانی زبانوں کو بھی استعمال کیا گیا۔

ہندوستانی زبانوں میں اردو سب سے کم عمر ہے، لیکن اپنی بے پناہ صلاحیتوں کی بنا پر اس نے بہت ہی تھوڑے عرصہ میں یہاں کے لوگوں کو اپنا گرویدہ بنا لیا اور ملک کے طول و عرض میں اس کو بولنے اور سمجھنے والے پائے جانے لگے۔ شمالی ہندوستان کی آب و ہوا اسے زیادہ راس آئی۔ یہاں کے بہت سے علاقوں میں اس کی سرپرستی بھی ہوئی اور بہت جلد یہاں کی دوسری زبانوں کے مقابلہ میں اس کا تفوق تسلیم کر لیا گیا۔ مسلمانوں کو خاص طور سے اس زبان سے بہت شغف رہا اور چونکہ ہندوستان کے ہر حصہ میں اس کے بولنے اور سمجھنے والے موجود تھے اس لیے مذہبی معاملات کے لیے اسے رابطہ کی زبان سمجھا گیا۔

مسلمانوں کے لیے قرآن مجید سب سے اہم اور بنیادی کتاب ہے۔ عربی زبان میں ہونے کی وجہ سے یہاں کے تمام لوگ اس کے مطالب کو آسانی سے سمجھ نہیں سکتے تھے۔ اس لیے شروع ہی سے اس بات کی کوشش کی گئی کہ قرآن مجید کی تعلیمات کو زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانے کے لیے دوسری زبانوں میں اس کے ترجمے اور تفسیریں

٭ پروفیسر شعبۂ علوم اسلامیہ و ایڈیٹر فکر و نظر، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

لکھی جائیں۔ شروع میں فارسی اور عربی زبانوں کو اس مقصد کے لیے استعمال کیا گیا، مگر اس سے عام لوگوں کو زیادہ فائدہ نہیں پہنچ پاتا تھا اس لیے سمجھ دار علما کو یہ فکر ہوئی کہ اس کے معانی و مطالب کو عام فہم اردو میں پیش کریں تاکہ ملک کے زیادہ سے زیادہ لوگ اسے سمجھ سکیں۔ قرآن فہمی کو آسان بنانے کے لیے شروع زمانے ہی سے اس کی تفسیریں اور ترجمے لکھے گئے، نحوی و صرفی الجھنوں کو اور معانی و بیان کی گتھیوں کو کھولنے کی کوشش کی گئی، اس کام میں شارحین اور مفسرین کے قدم لڑکھڑائے بھی اور بہت سی جگہوں پر توضیح کے بجائے تعقید اور سلجھاوے کے بجائے الجھنیں پیدا ہوئیں۔ بہت سی تفسیریں ادھر ادھر کی باتوں اور غیر ضروری تاویلات سے بھر گئیں۔ ان ہی باتوں کو دور کرنے کے لیے بہت سے علما نے ادھر توجہ کی اور ان بے شمار الجھاؤں کو دور کرنے کی کوشش کی جو محض فریب نظر اور دوسرے مذاہب کے لوگوں کے اثر سے اس میں شامل ہو گئے تھے۔

اردو زبان دنیا کی علمی زبانوں میں بہت کم سن ہے لیکن اس میں قرآن مجید کے ترجموں کی تعداد سب سے زیادہ ہے۔ اردو میں قرآن مجید سے متعلق کتب و رسائل کی تعداد ایک ہزار سے اوپر ہے۔ اس میں قرآن مجید کے ترجمے، تفسیریں، اصول تفسیر، تجوید، تعلیمات قرآن، احکام قرآن، قصص قرآن، اعجاز قرآن، علوم قرآن، خواص قرآن، فضائل قرآن، تخریج آیات، ناسخ و منسوخ، معارف قرآن، مباحث قرآن، تاریخ جمع و ترتیب قرآن، تاریخ مفسرین و تفسیر وغیرہ شامل ہیں۔ مختلف فہرستوں اور کتابوں کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اب تک اردو میں تقریباً ساڑھے چار سو کتابیں قرآن مجید کے تراجم و تفاسیر سے متعلق لکھی جا چکی ہیں۔ اس میں مختلف سورتوں اور آیات کی تفسیریں بھی شامل ہیں۔ یہاں اس کا موقع تو نہیں ہے کہ ان تمام کا تعارف تو کیا نام بھی گنائے جا سکیں، اس لیے ان میں سے چند کا مختصر تعارف اور انداز بیان آپ کے سامنے پیش ہے، اس سے آپ کو زبان و بیان کی تدریجی ترقی کا اندازہ بھی ہو سکے گا۔

تفسیر مرادیہ

اس کے مصنف شاہ مراد اللہ انصاری ہیں۔ آخری پارہ کی تفسیر و ترجمہ ہے، یہ ۱۱۸۵ھ کی تصنیف ہے، قرآن مجید کے اردو تراجم میں تاریخی ترتیب کے لحاظ سے اسے پہلا ترجمہ کہا جاتا ہے۔ اس کے بارے میں وہ خود لکھتے ہیں: "خدا نے اپنے فضل و کرم سے اور حضرت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل سے عم پارے کی تفسیر ہندی زبان میں تمام کروا دی۔ یہ تفسیر محرم کے مہینے کی ۲۴ تاریخ جمعہ کے دن گیارہ سو چوراسی ہجری تمام ہو کر پنچاسی شروع ہوا تھا تمام ہوئی۔" ۱۲۴۷ھ میں ہوگلی میں شائع ہوئی۔ گورنمنٹ بنگال نے اسے وہابی لٹریچر سمجھ کر ضبط کر لیا۔ کچھ عرصہ بعد پابندی اٹھی تو دوبارہ ۱۲۶۰ھ میں اور پھر تیسری بار ۱۲۹۸ھ میں شائع ہوئی۔ اس کا انداز بیان اچھا، زبان سادہ اور سلیس ہے اور اس دور کی زبان کا عمدہ نمونہ ہے۔ نمونہ ملاحظہ ہو:

"سب تعریف اللہ کو ہے جو صاحب سارے جہاں کا بہت مہربان نہایت رحم والا۔
مالک انصاف کے دن کا۔ تجھی کو ہم بندگی کریں اور تجھی سے مدد چاہیں۔"

ترجمہ شاہ عبدالقادر

شاہ عبدالقادر شاہ ولی اللہ کے بیٹے تھے، پورے قرآن مجید کے ترجموں میں اسے اولیت کا شرف حاصل ہے۔ عام طور سے کسی اختلاف کے بغیر اس ترجمہ کو سب سے بہتر تسلیم کیا جاتا ہے۔ سید سلیمان ندوی نے لکھا ہے کہ:

"شاہ عبدالقادر کے ترجمہ اور حواشی کی خوبی کا اصلی اندازہ وہی لگا سکتا ہے جس نے

قرآن پاک کے سمجھنے کی تھوڑی کوشش کی ہے۔"

بعد کے مترجمین نے اس سے بہت فائدہ اٹھایا ہے، تحت اللفظ ترجمہ عام طور سے بڑا بے ربط معلوم ہوتا ہے لیکن ان کے ترجمے کا کمال یہ ہے کہ تحت اللفظ ہونے کے ساتھ ساتھ با محاورہ اور عام فہم بھی ہے۔ ترجمہ کا انداز اور عبارتیں بڑی حد تک شاہ مراد اللہ کے ترجمہ سے ملتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا ترجمہ شاہ صاحب کے سامنے رہا ہے۔ نمونہ ملاحظہ ہو:

"سب تعریف اللہ کو ہے جو صاحب سارے جہاں کا بہت مہربان نہایت رحم والا، مالک انصاف کے دن کا تجھی کو بندگی کریں اور تجھی سے مدد چاہیں۔"

ترجمہ شاہ رفیع الدین شاہ رفیع الدین شاہ عبدالقادر کے بڑے بھائی تھے، بعض لوگوں نے ان کے ترجمے کو شاہ عبدالقادر کے ترجمہ سے پہلے شمار کیا ہے، غالباً اس غلط فہمی کی وجہ ان کا عمر میں بڑا ہونا ہے۔ یہ ترجمہ ان کے شاگرد سید نجف علی نے جمع کیا، لفظی ترجمہ ہے، زبان سادہ اور عام فہم ہے۔ جو لوگ الفاظ کے معانی سمجھ کر قرآن پڑھنا چاہیں ان کے لیے بہت مفید ہے، اسے بھی بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ نمونہ ملاحظہ ہو:

"سب تعریف واسطے اللہ کے، پروردگار عالموں کا، بخشش کرنے والا مہربان، خداوند دن جزاء کا۔ تجھ ہی کو عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد چاہتے ہیں۔"

ترجمہ شاہ حقانی اسی دور کے تین اور ترجموں کا پتہ چلتا ہے جو شائع نہیں ہو سکے، اس میں پہلا سید شاہ حقانی صاحب ۱۲۰۶ھ کا ہے، اس کا ذکر احسن مارہروی نے اپنی تاریخ نثر اردو میں کیا ہے، اس ترجمہ کا انداز ملاحظہ ہو:

"رنج میں نہ ڈالے گا خدائے تعالیٰ کسی کو مگر موافق طاقت اس کی کے۔ اس کو ہے جو عمل کیا اور اوپر اس کے جو گناہ کیا۔ اے پروردگار میرے عذاب مت پکڑ تو مجھ پر جو بھول جاؤں یا خطا کروں۔"

ترجمہ شریف خاں دوسرا ترجمہ شریف خاں دہلوی ۱۲۱۹ھ کا ہے۔ اس کی زبان شاہ عبدالقادر کے ترجمہ کے مقابلہ میں زیادہ صاف ہے اور لفظی پابندی میں اتنی سختی نہیں کی گئی ہے، اردو زبان کی ترکیب کا نسبتاً زیادہ خیال رکھا گیا ہے۔ حکیم محمد احمد خاں نے "داستان تاریخ اردو" میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔ ترجمہ کا انداز ملاحظہ ہو:

"میں ہوں اللہ بہت جاننے والا، وہ کتاب کہ اگلی کتابوں میں وعدہ اتارنے کا تھا، یہ کتاب کامل ہے، یعنی قرآن، کہ کچھ شبہ نہیں ہے بیچ اس کے، اللہ کی طرف آنے میں راہ دکھاتے والی ہے پرہیزگاروں کو شرک سے اور گناہوں سے۔"

ترجمہ امانت اللہ تیسرا ترجمہ امانت اللہ صاحب ۱۲۱۸ھ کا ہے، اس کا قلمی نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی میں ہے، اس کا ذکر عبدالحق صاحب نے رسالہ "اردو" جنوری ۱۹۳۷ء میں کیا ہے۔ اس ترجمہ میں میر بہادر علی

اور کاظم علی بھی شریک تھے۔ 'الم' کی ابتدائی آیات کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

"یہ وہ کتاب ہے کہ اس میں کچھ شک نہیں، راہ دکھانے والی ان پرہیزگاروں کی ہے جو بن دیکھے ایمان لاتے ہیں۔"

جنوبی ہند کے دو ترجمے

اردو زبان مختلف قوموں کے میل جول سے وجود میں آئی۔ ظاہر ہے کہ اس کے اثرات بھی دیرپا اور دور رس ہوئے۔ ایک دوسرے کے تعلقات کو سمجھنے اور پرکھنے کا موقع ملا، زبان کے ساتھ ساتھ تہذیب و تمدن اور مزاج و معاشرت بھی متاثر ہوئے۔ اردو زبان ہندوستان کے تقریباً تمام حصوں میں لکھی بولی اور سمجھی جاتی ہے، مگر ہر جگہ کے لب و لہجہ میں وہاں کے مقامی اثرات کا عنصر نمایاں نظر آتا ہے۔ خاص طور سے جنوبی ہند میں پرانے دور کی اردو میں جسے عام طور سے دکھنی کہا جاتا ہے۔ چوں کہ اردو کی ترویج و ترقی میں وہاں کے لوگوں کا بڑا ہاتھ رہا ہے، اس لیے جب قرآن کریم کے اردو ترجموں کا دور آیا تو وہاں کے لوگوں نے بھی اس طرف توجہ کی۔ نمونہ کے طور پر دو ترجموں کا تعارف درج ذیل ہے پہلا ترجمہ خاص قدیم زبان میں موجود ہے (بحوالہ تراجم قرآنی) نمونہ ملاحظہ ہو:

"تمام عالم کرے ثنا اللہ کی صاحب سب عالم کا، مہربانی کرنے ہارا، بخشنے ہارا، خداوند روز جزا کا، تیری بندگی کرتا ہوں میں ہور تیری سوں یاری چھتیاں ہوں میں، راہ دکھا منجی راہ۔"

دوسرا ترجمہ 'فوائد بہیہ' کے نام سے آصفیہ لائبریری (حیدرآباد) میں قلمی موجود ہے، یہ سید بابا قادری کا ترجمہ ہے جس میں جا بجا تفسیری عبارتیں بھی شامل ہیں۔ نمونہ ملاحظہ ہو:

"تمام تعریفاں ثابت ہے واسطے اللہ کے کہ پرورش کرنے ہارا تمام عالم کا ہے، بخشنے ہارا آخرت میں اور مہربان اوپر مسلمانوں کے، مالک ہے روز قیامت کا، تیری عبادت کرتے ہیں ہم اور تیرے سے مدد چاہتے ہیں ہم۔"

ترجمہ ڈپٹی نذیر احمد

ڈپٹی نذیر احمد کا اردو زبان کی تاریخ میں ایک اہم مرتبہ ہے۔ ان کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جنھوں نے اردو کی ترویج و ترقی اور تزئین و ترتیب میں نمایاں رول ادا کیا اور اس کو نکھارنے، سنوارنے اور خاص اسلوب دینے میں پیش پیش رہے۔ ان کے زمانہ تک پہنچتے پہنچتے اردو ایک اہم علمی و ادبی زبان بن چکی تھی اور قرآن مجید کا اس زبان میں ترجمہ کرنا علمی اور فنی نقطۂ نظر سے بڑی ذمہ داری کی بات سمجھی جاتی تھی۔ ان کا ترجمہ زبان و بیان کے اعتبار سے بہت شستہ، سلیس اور ادبی ہے۔ چوں کہ ان کی زبان خالص دہلی کی ٹکسالی زبان تھی اس لیے اس میں زبان کی تمام خوبیاں موجود ہیں اور اسے اس دور کے ترجموں میں نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ بعض علماء کو اس میں کچھ جگہوں پر اعتراض ہے۔ مولانا تھانوی نے اصلاح ترجمہ دہلوی میں اس کی بعض غلطیوں کی طرف اشارے کیے ہیں: نمونہ ملاحظہ ہو:

"ہر طرح کی تعریف خدا ہی کو (سزاوار) ہے (جو) تمام جہاں کا پروردگار (ہے)۔ نہایت رحم والا مہربان، روز جزا کا حاکم (اے خدا) ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھ ہی سے مدد مانگتے ہیں۔"

تفسیر القرآن

سرسید احمد خاں نہ صرف اردو زبان و ادب کے اہم ستون تھے بلکہ مسلمانوں کے بڑے محسن اور علوم اسلامیہ سے بہت دلچسپی رکھنے والے تھے۔ ان کے مذہبی عقائد بڑے ٹھوس اور پختہ تھے،

مذہبی علوم و مسائل پر ان کی بڑی اچھی نظر تھی۔ انھوں نے مسلمانوں کی اصلاح اور بگڑی ہوئی حالت کو سنبھالنے کی پوری کوشش کی۔ ان کا مشن تھا کہ مسلمان اپنے مذہب پر قائم رہتے ہوئے وقت کے ساتھ چلیں اور سائنسی علوم کو سیکھیں اور ترقی کریں۔ انھوں نے قرآن مجید کی تفسیر اپنے خاص انداز سے کی ہے۔ ان کا زور اس بات پر تھا کہ مسلمانوں کو اپنے عقائد و معاملات میں پختہ ہونا چاہیے اور اس کی بنیاد قرآن و سنت پر ہونا چاہیے، انھوں نے خود مذہب کو سمجھنے کے لیے قرآن مجید کا اور اس دور کی مروجہ تفسیروں کا بغور مطالعہ کیا تو ان کو اندازہ ہوا کہ اس میں قرآن مجید کی سچی روح نظر نہیں آتی۔ انھوں نے قرآن مجید کا گہرا مطالعہ کرکے خود قرآن ہی سے تفسیر کے اصول و ضوابط مقرر کیے اور اس کی روشنی میں اپنی تفسیر لکھی۔ جس وقت انھوں نے تفسیر لکھی تو ان پر کفر و الحاد کے فتوے لگے اور ان کو بے دین کہا گیا۔ مگر یہ سمجھتے تھے کہ ان کی مخالفت کی بنیاد قرآن مجید کی تفسیر نہیں ہے بلکہ وہ خیالات ہیں جو جدید تعلیم اور انگریزی علوم کی تائید کرتے ہیں۔ سرسید کا عقیدہ تھا کہ قرآن کا معجزہ وہ تعلیمات و احکامات ہیں جو قانون فطرت کے مطابق ہیں، ہر زمانے کے لیے ہیں اور ہر شخص کی سمجھ میں آسانی سے آسکتے ہیں۔ ان کے مذہبی عقیدہ کی بنیاد اس پر تھی کہ قرآن مجید اور قانون فطرت میں مکمل ہم آہنگی ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ کائنات اللہ کا عمل اور قرآن مجید اس کا قول ہے، ظاہر ہے کہ اللہ کے قول و فعل میں تضاد ممکن نہیں۔ وہ قرآنی احکامات کو ہر زمانے کے لیے واجب العمل سمجھتے تھے لیکن اس کی تفسیر و تاویل جو بہت سے مفسرین نے کی ہے اس سے اختلاف کرتے تھے۔ ان کے نزدیک قرآن مجید اللہ کی وحدانیت، اس کے احکامات، اچھے اخلاق اور حسن معاشرت کی تعلیم دیتا ہے۔

تفسیر لکھتے وقت یہی سب باتیں سرسید کے پیش نظر تھیں اسی لیے ان کی تفسیر میں بہت سی ایسی باتیں ملتی ہیں جو دوسرے مفسرین کے یہاں نہیں ہیں، اسی لیے لوگوں کو ان کی تفسیر میں بہت کچھ نیا پن اور عام ڈگر سے ہٹی ہوئی باتیں نظر آئیں اور یہی اختلاف کا سبب بنا۔ انھوں نے تفسیر میں افسانوی انداز بیان اور بعید از عقل واقعات و روایات کو قابل اعتنا نہیں سمجھا۔ اپنی تفسیر میں عقلی دلائل و تاویلات اور پوری دقت نظر کے ساتھ بحث کرکے افسانہ اور حقیقت کو الگ کرکے پیش کیا ہے۔ انھوں نے انسانی عقل کو بار بار دعوت فکر دی ہے اور اس بات کی کوشش کی ہے کہ لوگ قرآن مجید میں بیان کیے واقعات و قصص کو ایسی تعبیروں میں نہ الجھائیں کہ عام عقلیں انھیں نہ سمجھ سکیں۔ مثلاً حضرت عیسیٰؑ کا بغیر باپ کے پیدا ہونا اور آسمان پر زندہ اٹھایا جانا، حضرت آدمؑ، حضرت ابراہیمؑ، حضرت نوحؑ، حضرت یوسفؑ، ہاروت و ماروت، طالوت و جالوت، جن و ملائکہ، شیاطین وغیرہ کے افسانوی انداز کو انھوں نے بعید از عقل قرار دیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ان کا وہ مطلب نہیں ہے جو عام طور سے لوگ بیان کرتے ہیں۔ بہرحال سرسید کی یہ تفسیر عام ڈگر سے ہٹی ہوئی ہے اور اسی لیے اس کی مخالفت ہوئی لیکن اب جبکہ سائنس کی ترقی ہو رہی ہے بہت سی باتوں میں ان کے خیالات کی تصدیق ہوتی ہے۔

بیان القرآن مولانا اشرف علی تھانوی عالم دین، فقیہ، مفسر اور محدث تھے، دینی علوم میں ان کو مکمل مہارت تھی، سلوک و معرفت کی راہ میں بھی بہت آگے تھے اور صحیح معنوں میں حکیم الامت تھے۔ مولانا کی تفسیر بیان القرآن، اپنی بے شمار خوبیوں کی وجہ سے بڑی مقبول ہے، اس میں بہت ہی آسان انداز بیان سے مشکل مقامات کی تفسیر بیان کی گئی ہے، اس تفسیر کو لکھتے وقت انھوں نے خاص طور سے جن باتوں کا خیال رکھا تھا وہ یہ ہیں: ترجمہ بہت آسان ہو

تاکہ آسانی سے سمجھا جاسکے، محاورات کا استعمال نہ ہو کہ یہ الگ الگ علاقوں کے ہوتے ہیں، بلا وجہ کی تفصیل اور غیر ضروری بحثوں سے اجتناب ہو۔ اگر ایک آیت کی تفسیر متعدد لوگوں نے الگ الگ کی ہے تو اس میں سے جو مفہوم کو زیادہ واضح کرے اس کو لیا ہے، ربط کو خاص طور سے ملحوظ رکھا ہے، ان کی اس تفسیر کی بڑی اہمیت ہے اور اسے بڑی پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔

ترجمہ شیخ الہند

شیخ الہند مولانا محمود حسن کا ترجمہ بھی مسلمانوں کے ایک بڑے طبقہ میں بہت مقبول ہے۔ یہ ترجمہ دراصل شاہ عبدالقادر کے ترجمہ کی زیادہ واضح اور تفصیلی شکل ہے۔ خود شیخ الہند نے لکھا ہے :

"میں نے ترمیم صرف دو امر میں کی ہے، اول لفظ متروک کو بدل دینا اور کہیں کہیں حسب ضرورت اجمال کو کھول دینا۔"

اس ترجمہ پر حواشی سورۂ نساء تک خود شیخ الہند نے لکھے تھے، بقیہ حواشی حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی نے لکھے جو ہر اعتبار سے اچھے سمجھے جاتے ہیں۔

ترجمہ خواجہ حسن

خواجہ حسن نظامی کے ترجمہ کا انداز دوسرے تمام تراجم قرآن سے مختلف ہے، وہ پہلے شاہ رفیع الدین کے ترجمہ کو متن قرآن کے نیچے نقل کرتے ہیں، اس کے نیچے اپنا ترجمہ لکھتے ہیں، ترجمہ کو عام فہم اور واضح کرنے کے لیے قوسین میں تشریحی عبارتیں اپنے مخصوص طرز میں لکھتے ہیں۔ ان کے اس انداز بیان کی وجہ سے معمولی پڑھا لکھا آدمی بھی آسانی سے مطالب قرآن سمجھ سکتا ہے۔ خواجہ صاحب نے خود بھی اس کو عام فہم تفسیر کے نام سے موسوم کیا ہے۔

خواجہ صاحب کا ایک اور ترجمہ بھی ہے جو ترتیلی اردو ترجمہ کے نام سے مشہور ہے، اس میں بامحاورہ ترجمہ کے بجائے لفظی ترجمہ کیا گیا ہے، متن قرآن اور ترجمہ کو علیحدہ علیحدہ خانوں میں لکھا ہے تاکہ ہر لفظ کا ترجمہ اسی لفظ کے نیچے معلوم ہوتا رہے۔

ترجمان القرآن

مولانا آزاد کا "ترجمان القرآن" اپنی گوناگوں خوبیوں کے لحاظ سے بے حد ممتاز و منفرد ہے۔ مولانا نے قرآن مجید کا بہت گہرا مطالعہ کیا تھا، ان کی شخصیت کے ہر پہلو میں قرآن حکیم کی روح کارفرما نظر آتی ہے، انھوں نے قرآن مجید کے الفاظ پر بڑی توجہ اور انہماک سے غور کیا تھا، وہ خود لکھتے ہیں :

" قرآن میرے شب و روز کے فکر و نظر کا موضوع رہا ہے، اس کی ایک ایک سورۃ، ایک ایک مقام، ایک ایک آیت، ایک ایک لفظ پر میں نے وادیاں قطع کی ہیں اور مرحلوں پہ مرحلے طے کیے ہیں۔ تفاسیر و کتب پر جتنا مطبوعہ و غیر مطبوعہ ذخیرہ موجود ہے، میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کا بڑا حصہ میری نظر سے گزر چکا ہے اور علوم قرآن کے مباحث و مقالات کا کوئی گوشہ نہیں جس کی طرف سے حتی الوسع ذہن نے تغافل اور جستجو نے تساہل کیا ہو" (ترجمان القرآن ج ۱ ص ۱۹)

غالباً اسی غیر معمولی توجہ، محنت اور کاوش کا نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن مجید کے بے شمار معارف و حکم اور کمالات ان کی نظر کے سامنے آگئے اور ان کے ذہن و فکر میں وہ باتیں پوری طرح واضح ہو گئیں جن تک عام ذہن کی رسائی ممکن نہیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں :

" اللہ تعالیٰ کا مخصوص احسان اس عاجز پر یہی ہے کہ اس نے تفسیر بالرائے کی آلودگی سے پاک رکھ کر حقائق قرآنیہ کو منکشف کر دیا۔"

اسرائیلیات نے مذہب کے دائرہ میں جن بے سروپا افسانوں کو شامل کر دیا تھا اور بہت سے مفسرین نے ان کی تائید کر دی تھی اس سے مولانا نے اسلام کے دامن کو صاف کیا اور دلائل و براہین سے ان باتوں کو رد کیا۔ مولانا نے اسلام کو اچھی طرح سے سمجھا تھا اور اسی کی روشنی میں وہ قرآن کریم کی تفسیر کرتے ہیں۔ ان کا انداز معلمانہ و مدرسانہ ہے۔ وہ قرآن کو قرآن ہی کی روشنی میں سمجھتے اور اسی انداز پر وضاحت کرتے ہیں۔

مولانا آزاد نے سورہ فاتحہ کی تفسیر میں بہت تفصیل اور بڑی تلاش و جستجو سے کام لیا ہے، اور بہت ہی عمدہ طور پر اس کو سارے کلام اللہ کی بنیاد مان کر اس کی تفسیر کی ہے۔ اس کی نمایاں حیثیت، جامعیت اور مرکزیت کو دلیلوں سے ثابت کیا ہے، اسے کلام اللہ کے تمام مضامین کا مجموعہ قرار دیا ہے اور باقی تمام قرآن کو اس کی تفصیل کہا ہے۔ مولانا کے اندازِ تفسیر کو سمجھنے کے لیے اس سورۃ کی تفسیر پڑھ لینا کافی ہے۔ الجھی ہوئی اور پیچیدہ بحثوں کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے اور سمجھنے کے لیے اصحاب کہف کے واقعات کو مولانا کے نقطۂ نظر سے دیکھیے تو بہت سی الجھنیں جن میں عام طور سے مفسرین الجھ گئے ہیں، خود بخود دور ہو جائیں گی، یا حضرت مسیح کے عفو و درگذر کے پہلو کو جس انداز سے مولانا نے پیش کیا ہے اس سے بھی اسلامی تعلیمات کے اس پہلو کا اندازہ ہوتا ہے کہ دشمن کو پیار کرنا، ایک گال پر طمانچہ مارنے پر دوسرا پیش کرنے کی ترغیب وغیرہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انسان اپنے دشمن کے آگے سپر ڈال دے یا اس کا عاشق زار ہو جائے، اس کا مطلب غیظ و غضب اور نفرت و انتقام کی جگہ محبت و اخوت اور دوستانہ جذبات کو بیدار کرنا ہے۔

بہرحال مولانا آزاد نے اپنی گوناگوں مصروفیات کے ساتھ ساتھ ایک بڑا مذہبی فریضہ ادا کیا۔ ممکن ہے کچھ لوگوں کو ان سے اختلاف ہو لیکن اردو کی تفسیروں میں علمی و ادبی نقطۂ نظر سے اس تفسیر کی خاص اہمیت ہے۔

تفسیر ماجدی مولانا عبدالماجد دریابادی کی تفسیر ماجدی " دورِ جدید کی تفسیروں میں بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ مولانا ایک فلسفی اور عالم ہونے کے ساتھ ساتھ بلند پایہ ادیب و مفکر بھی تھے۔ فلسفیانہ ذہن نے ان کو کچھ دن تشکیک کے دریا میں بھی غوطے دیے لیکن پھر وہ اس سے اس طرح نکلے کہ کسی قسم کی کھٹک بھی ان کے دل میں باقی نہ رہی۔ مذہبی علوم پر ان کو عبور حاصل تھا اور ان کے تمام مضامین اور کتابیں اس پر گواہ ہیں، ان کی تفسیر کا انداز سمجھنے کے لیے ان کی ہی تحریر ملاحظہ ہو:

> " یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ قرآن وقت کے چلے ہوئے اور اصطلاحی مفہوم میں کوئی علمی یا ادبی یا تحقیقی مقالہ نہیں، اصلاً وہ کتاب ہدایت ہے یا انسانی زندگی کا انفرادی و اجتماعی دستور العمل۔ اس کی دنیا سرتاسر حکمت و اخلاق، روحانیت، عبدیت و انابت کی دنیا ہے۔ اس کا ماحول تقوا و طہارت کسی درجہ میں بہرحال ناگزیر ہے، طہارت جسم کی طرح طہارت قلب کا ذرا سا بھی اہتمام کیے بغیر محض زبان و لغت کے بل پر قرآن فہمی کی سعی یکسر لاحاصل ہے۔"

مولانا نے تشریحی و تفسیری نوٹ بڑی محنت اور تلاش و جستجو کے بعد لکھے ہیں، بے شمار عربی و فارسی اور اردو تفسیروں

کے حوالے دیے ہیں۔ عبارتوں میں ان کے انداز بیان کی شگفتگی اور زبان کی سلاست و روانی نمایاں ہے۔

تفہیم القرآن مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی 'تفہیم القرآن' بھی قرآن فہمی کے سلسلہ میں اچھی کوشش ہے، اس میں انھوں نے قرآن کریم کے مفہوم کو سمجھانے کے لیے ترجمہ کی عام ڈگر سے ہٹ کر آزاد ترجمانی کا طریقہ اپنایا ہے۔ ان کی کوشش ہے کہ قرآنی عبارتوں کے مطالب کو اردو میں منتقل کر دیا جائے۔ زبان و بیان عام فہم ہے، اردو شگفتہ، سلیس اور رواں ہے۔

جیساکہ میں ابتدا میں ذکر کر چکا ہوں کہ اردو میں تفاسیر و تراجم کی تعداد بہت ہے اسی لیے ان سب کا احاطہ اس وقت ممکن نہیں۔ یہ چند جن کا ذکر میں نے کیا ایک طرح سے مختلف قسم کی تفسیروں اور ترجموں کے نمونے ہیں۔ دوسری بہت سی تفسیریں، مثلاً مولانا عبدالحق حقانی (۱۸۸۷ء) کی تفسیر 'فتح المنان'، مولانا سید امیر علی کی تفسیر 'مواہب الرحمٰن' (۱۸۹۲)، مولانا عاشق الٰہی میرٹھی کا ترجمہ (۱۹۰۰ء)، مولوی ثناء اللہ امرتسری کی تفسیر 'ثنائی'، (۱۹۰۷ء)، مولانا عبدالدائم جلالی کا ترجمہ (۱۹۳۷ء)، مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی کی تفسیر روح القرآن (۱۹۷۹ء) وغیرہ بھی اپنی خوبیوں اور علمی و فنی انداز بیان کی وجہ سے اہم تفاسیر میں شمار ہوتی ہیں۔

[ماخوذ از ہندوستان میں علوم اسلامیہ]

ظفرالاسلام اصلاحی *

سلاطینِ ہند کی قرآنی دلچسپیاں

ہندوستان میں اسلام کے تعارف اور مسلمانوں کی آمد کا سلسلہ ساتویں صدی عیسوی سے شروع ہوا[1] اور اس سرزمین میں مسلم حکومت کی داغ بیل اس وقت پڑی جب ۷۱۲ء میں سندھ میں عربوں کی حکومت محمد بن قاسم کی قیادت میں قایم ہوئی۔ شمالی ہندوستان یا اس ملک کے ایک بڑے حصہ پر ترکوں نے تیرہویں صدی عیسوی کی ابتدا میں اپنا تسلط جمایا جو تقریباً تین سو سال تک باقی رہا۔ اسی عہد کے حکمراں "دہلی سلاطین" کہلائے ان کے جانشین مغل بادشاہ ہوئے جن کی اس ملک پر حکومت باقاعدہ طور پر ۱۷۰۷ء یا عہد اورنگ زیب کے خاتمہ تک قایم رہی اور دستوری و رسمی طور پر ۱۸۵۷ء تک باقی رہی۔ یہ طویل عرصۂ حکومت سیاسی و انتظامی لحاظ سے کافی اہمیت رکھتا ہے اور دینی و علمی اعتبار سے بھی۔ اس عہد کی ایک بہت بڑی دین مختلف علوم و فنون کی اشاعت اور تہذیبی و ثقافتی اداروں کی ترقی ہے دیگر عوامل سے قطع نظر اس میں خود سلاطین کی علمی دلچسپی، علم دوستی و معارف پروری کا بہت اہم رول رہا ہے۔ اس کی ایک قوی شہادت عہد سلطنت میں کثیر تعداد میں بیرونی علماء و فضلاء کی آمد اور سکون و اطمینان کے ساتھ انھیں اپنی مصروفیات جاری رکھنے کے مواقع کی فراہمی سے ملتی ہے۔ اس عہد میں سرکاری اخراجات پر کثیر تعداد میں جو مدارس قایم ہوئے اور سلاطین و امراء کی نگرانی میں مختلف علوم و فنون کی جو کتابیں تالیف پائیں وہ بھی اسی حقیقت کی شاہد ہیں۔ معاصر و غیر معاصر دونوں قسم کے مآخذ میں علوم و فنون کی ترویج و اشاعت میں سلاطین کی دلچسپی اور اہل علم و فن کی خدمات کی تفصیلات دستیاب ہیں[2] اس ضمن میں اہم بات یہ کہ علم و فن کی نسبت سے سلاطین کی دلچسپی کسی خاص دائرہ میں محدود نہ تھی اور بدیہی طور پر اس میں قرآنی علوم بھی شامل تھے۔ واقعہ یہ کہ اہل اسلام نے جس سرزمین میں بھی قدم رکھا اور وہاں انھیں مستقل سکونت اختیار کرنے یا حکومت قایم کرنے کا موقع ملا اس مقام پر سب سے پہلے قرآن کریم کے پڑھنے پڑھانے کا سلسلہ جاری ہوا اور قرآنی علوم کی اشاعت کی راہیں ہموار ہوئیں اس ضمن میں برصغیر میں مسلم عہد حکومت کوئی استثناء نہیں رکھتا۔

بلاشبہ قرآن کریم مخزنِ رشد و ہدایت اور منبعِ علوم و معارف ہے۔ یہ ایسی عظمت و برکت والی کتاب ہے

---

* ریڈر شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

جیسے پڑھنا و یاد کرنا، سمجھنا و سمجھانا، لکھنا و شایع کرنا اور اس کی تعلیمات و ہدایات کو پھیلانا غرض اس سے متعلق کوئی ایسا عمل نہیں جو موجب سعادت و باعثِ رحمت نہ ہو۔ قرآنی علوم میں بجا طور پر وہ تمام علوم شامل ہیں جو قرآن پڑھنے و سمجھنے، اس کے معنی و مفہوم واضح کرنے اور اس کے علوم و معارف کو عام کرنے سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں قرأت و کتابتِ قرآن کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ یہ حقیقت خود قرآن کریم سے عیاں ہوتی ہے۔ اول یہ کہ اس عظیم ہدایت نامے کے دو سب سے معروف نام۔ القرآن والکتاب۔ اس میں بار بار استعمال ہوئے ہیں اور اہم بات یہ کہ بعض آیات میں دونوں نام ساتھ مذکور ہیں:

الرٰ تلك آیات الکتاب و قرآن مبین (الحجر۔ ۱)

(یہ آیات ہیں کتاب الٰہی و قرآن مبین کی)

طٰس تلك آیات القرآن و کتاب مبین (النحل۔ ۱)

(ط۔س۔ یہ آیات ہیں قرآن اور کتاب مبین کی)

دوسرے یہ کہ قرآن کریم کی (باعتبار ترتیب نزول) اولین سورہ میں اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب پیغمبر حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے توسط سے پوری امت کو اپنا نام لے کر قرآن پڑھنے کی تلقین کی:

اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِیْ خَلَقَ (العلق۔ ۱)

(پڑھو اپنے رب کا نام لے کر جس نے پیدا کیا)

اسی کے ساتھ اسی سورہ میں اللہ رب العزت نے انسان کو اپنا یہ عظیم احسان یاد دلایا کہ اس نے اسے قلم کے استعمال یا لکھنے کی صلاحیت ودیعت کی:

اقرأ و ربك الاکرم الذی علم بالقلم (العلق: ۲-۳)

اسی طرح یہ بات بھی بخوبی معروف و محقق ہے کہ نزولِ قرآن کی ابتدا ہی سے قرأت کے ساتھ اس کی کتابت کا سلسلہ بھی شروع ہوا اور قرآن سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ نزول سے قبل یہ لوح محفوظ میں ایک نوشتہ دستاویز کی صورت میں محفوظ تھا:

وَ اِنَّهٗ لَقُرْآنٌ كَرِیْمٌ فِیْ كِتَابٍ مَّكْنُوْنٍ لَا یَمَسُّهٗ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ (الواقعہ: ۷۷-۷۹)

(یہ ایک بلند پایہ قرآن ہے ایک محفوظ کتاب (لوح محفوظ) میں ثبت۔ جسے مطہرین کے علاوہ اور کوئی چھو نہیں سکتا)

مزید برآں فاتحۃ الکتاب کے بعد اولین سورہ (البقرہ) کی ابتدا ہی میں قرآن کی یہ امتیازی شان بیان کی گئی ہے کہ یہ وہ نوشتۂ ہدایت ہے جس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں (الٓمّٓ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْهِ) ان تمام باتوں سے یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ قرأت و کتابت دونوں کا قرآن مجید سے بنیادی تعلق ہے اسی نسبت سے قرآنی علوم میں ان دونوں کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ سلاطینِ ہند کے یہاں دونوں میں دلچسپی کے شواہد ملتے ہیں جیسا کہ ذیل کی تفصیلات سے واضح ہوگا۔

قرآن کریم سے تعلق قایم رکھنا ہر مسلمان کے لیے موجب سعادت ہے سلاطینِ دہلی مختلف طریقہ سے اس کا

اظہار کرتے تھے۔ دہلی سلطنت میں مرکزی حکومت کے تحت "مصحف بردار" کا ایک مستقل عہدہ تھا جس کے ذمہ سلطان کے زیر تلاوت نسخہ قرآن کی نگہداشت اور حضر و سفر میں اسے ساتھ رکھنے کا اہتمام تھا۔ مشہور شاعر اور مرید حضرت نظام الدین اولیاء امیر خسرو سلطان جلال الدین خلجی کے مصحف بردار تھے۔[13] مختلف سلاطینِ دہلی سے متعلق تخت نشینی کے بعد بیعتِ عام کا ذکر ملتا ہے لیکن اس کی تفصیلات بہت کم دستیاب ہیں۔ البتہ سلطان محمد بن تغلق کے بارے میں یہ مذکور ہے کہ جب اسے عباسی خلیفہ (مستنصر باللہ) سے منشور حاصل ہوا تو اس نے قرآن کریم اور مشارق الانوار (عہد سلطنت میں مرتبہ حدیث کا ایک معروف مجموعہ) سامنے رکھ کر لوگوں سے بیعت لی۔[14] اس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ قرآن سامنے رکھ کر بیعت لینا اس وقت معمول بہ تھا۔ مزید براں سلاطین سکوں پر آیاتِ قرآن و کلمۂ طیبہ کندہ کرانا پسند کرتے تھے۔ عہدِ سلطنت کے بعض سکوں پر خاص طور سے آیت کا یہ حصہ کندہ ملتا ہے[15]: اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ (النساء ـ ۵۹) (اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں صاحبِ امر ہوں)

قرآن کریم سے ایک مسلمان کے تعلق کا ایک اہم مظہر اس کی تلاوت ہے۔ بلکہ اسے کتاب عزیز و عظیم سے تعلق کا سب سے پہلا و ضروری مرحلہ سمجھا جاتا ہے۔ اس کی اہمیت و فضیلت قرآن و حدیث دونوں سے ثابت ہے۔ مختلف سلاطین کے یہاں اس کے اہتمام کا ذکر ملتا ہے۔ سلطان جلال الدین خلجی کے بارے میں برنی نے یہ لکھا ہے کہ وہ پنج وقتہ نماز کا پابند تھا اور روزانہ ایک پارہ تلاوت کرنا اس کا معمول تھا۔[16] دینی ذہن رکھنے والے حکمراں کی حیثیت سے سلطان ناصر الدین (۱۲۴۶ ـ ۱۲۶۶ء) کافی معروف ہیں۔ معاصر مورخ منہاج السراج نے ان کی دین داری کی تفصیلات میں نماز، روزہ و تلاوتِ قرآن میں انہماک کا خصوصی ذکر کیا ہے۔[17] سلطان محمد بن تغلق (۱۳۲۵ـ ۱۳۵۱ء) کے بارے میں ایک عرب مورخ شہاب الدین العمری کا بیان ہے کہ وہ حافظِ قرآن تھا۔[18] اسی طرح روزانہ تلاوتِ قرآن سلطان فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱ـ۱۳۸۸ء) کا معمول تھا اور اس کے بارے میں یہ بھی صراحت ملتی ہے کہ وہ ہر جمعہ کو دن میں سورۂ کہف اور رات میں سورہ طٰہٰ کی تلاوت بہت پابندی سے کرتا تھا۔[19] تاریخ شاہی کے مصنف کے بیان کے مطابق سلطان سکندر لودی (۱۴۸۸ـ ۱۵۱۷ء) روزانہ فجر سے تین گھنٹہ قبل بیدار ہوجاتے اور غسل کر کے نمازِ تہجد ادا کرتے اور پھر تین پارے تلاوت کرتے۔[20]

عہد زیر بحث میں متوفین کے لیے ایصالِ ثواب کی خاطر اجتماعی قرآن خوانی کی روایت کا ثبوت ملتا ہے۔ گھر کے علاوہ مشائخ و بزرگانِ دین کی قبروں پر بھی اس کا اہتمام کیا جاتا تھا۔ سلاطین بھی اس میں دلچسپی لیتے اور اسے مذہبی امور کا ایک حصہ سمجھتے تھے۔ وہ بعض اوقات اپنے پیشرو سلاطین کے مقبروں پر ختم قرآن کا اہتمام کرتے۔ معاصر مآخذ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کام کے لیے قرآن پڑھنے والوں کا مخصوص طبقہ ہوتا تھا اور انھیں "ختمی" کہا جاتا تھا۔ بوقت ضرورت ان کی خدمات حاصل کی جاتیں اور ان کے لیے کھانے پینے کا نظم بھی کیا جاتا۔[21] سلطان التتمش نے اپنے بڑے بیٹے ناصر الدین محمود کی وفات پر ختم قرآن کا اہتمام کیا تھا اور اس موقع پر صدقات و خیرات بھی تقسیم کیے تھے۔[22] اسی طرح خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ کی وفات پر سلطان نے قاضی حمید الدین ناگوری کی خانقاہ میں قرآن خوانی کا اہتمام کیا اور قرآن پڑھنے والوں کے لیے کھانا بھی بھجوایا۔[23] مزید براں سلطان محمد تغلق کے بارے میں ابن بطوطہ کی روایت

ہے کہ اس نے سلطان قطب الدین مبارک خلجی کے مقبرہ پر ایصال ثواب کے لیے ڈیڑھ سو قرآن پڑھنے والوں کو متعین کیا اور ان پر داد و دہش بھی کی۔[۱۴]

سلاطین دہلی کی قرآنی دلچسپیوں کا ایک پہلو ناظرہ، حفظِ قرآن اور فن قرأت کی تعلیم کا اہتمام تھا جو مکاتب و مدارس کے ذریعہ انجام پاتا تھا۔ ناظرہ قرآن کی تعلیم ہر دور میں مسلمانوں کے تعلیمی نظام میں جزو لازم کی حیثیت سے شامل رہی ہے۔ ہندوستان میں مسلم حکومت کے اولین دور یا عہد سلطنت میں اس کا اہتمام تو تھا ہی۔ خاص بات یہ کہ سلاطین نے صحت مخارج کے ساتھ قرآن پڑھانے کا نظم قایم کرنے میں دلچسپی دکھائی۔ یہاں یہ واضح رہے کہ صحت مخارج و درستگی تلفظ کے ساتھ اس طرح قرآن پڑھنا کہ اس کے الفاظ صحیح طور پر ادا ہو جائیں اور ان کا صوتی حسن نمایاں ہو جائے فنِ قرأت کہلاتا ہے اور اسے قرآن کی زینت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔[۱۵] تاریخی مآخذ میں یہ صراحۃً مذکور ہے کہ سلاطین کی ہدایت پر بچوں کو قرآن پڑھانے کے لیے ماہرینِ قرأت اساتذہ مقرر ہوئے تھے جو "مقری" کہلاتے تھے۔[۱۶] برنی نے واضح طور پر بیان کیا ہے کہ سلطان علاء الدین خلجی کے زمانہ میں دیگر علوم کے ساتھ فنِ قرأت کی تعلیم کے لیے بھی ایسے ماہر اساتذہ مقرر ہوتے تھے کہ بیرونِ ہند میں بھی ان کی نظیر ملنی مشکل تھی اور ان سب کو سلطان کی سرپرستی حاصل تھی۔[۱۷] اسی طرح سلطان محمد تغلق کے دور میں مکاتب و مدارس میں ہزاروں اساتذہ کی تقرری کا ذکر ملتا ہے جن میں قرأت سکھانے والے بھی شامل تھے۔[۱۸] تاریخ فخرالدین مبارک شاہ کے مصنف کے بیان کے مطابق سلطان قطب الدین ایبک کے عہد میں فقہاء و قراء بھی حکومت کے انعامات و وظائف کے مستحق قرار پائے۔[۱۹] یہاں یہ ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اسی مورخ نے سلطان کے لیے "قرآن خواں" کا لقب استعمال کیا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ وہ قرآن اچھا پڑھتے تھے۔[۲۰] تغلق دور کے ایک اہم عہدہ دار ملک قبول بھی "قرآن خواں" کے لقب سے مشہور تھے اور اسی نسبت سے ان کی ایما پر ترتیب دیا گیا فتاویٰ کا ایک مجموعہ "فتاویٰ قرآن خوانی" کے نام سے جانا گیا۔[۲۱] فیروز شاہ تغلق نے اس فن کی اشاعت میں کافی دلچسپی دکھائی۔ ان کے زمانہ کے مدارس کے نصاب میں علم قرأت کا صاف طور پر ذکر ملتا ہے۔[۲۲] اس عہد کے سب سے مشہور مدرسہ (فیروز شاہیہ) کے صدر مولانا جلال الدین رومی کے اوصاف و کمالات میں معاصر شاعر مطہر کڑہ یہ بھی بیان کیا ہے کہ وہ قرأت کے مختلف معروف طریقوں سے نہ صرف اچھی طرح واقف تھے بلکہ ان پر سند کا درجہ بھی رکھتے تھے:

راوی ہفت قرأت سند چار دہ علم　　شارح پنج سنن مفتی مذہب ہر چار[۲۳]

مزید براں سلطان فیروز شاہ نے شاہی غلاموں کی تعلیم و تربیت پر خاص توجہ دی اور اہم بات یہ کہ حکومت کے وسائل سے ان کے لیے ناظرہ، حفظ قرآن اور دینی تعلیم کا اہتمام کیا اور ساتھ ہی انھیں دستکاری و مختلف حرفت کی تربیت دلانے کا بھی نظم قایم کیا۔ معاصر مورخ شمس سراج عفیف اس کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"بعضے در کلام اللہ و حفظ و بعضے در علوم دینی و بعضے در قسم تحریر مشغول شدند و بعضے در خانۂ کعبہ بر حکم فرمان رفتند و بعضے را تسلیم طوائف کردند ایشاں حرفت و صنعت آموختند موازنہ دوازدہ ہزار نفر بندگان کاسب ہر جنس شدند۔"[۲۴]

اسی نوع کا ایک واقعہ مالوہ میں خلجی خاندان کی آزاد ریاست کے معروف حکمراں غیاث الدین خلجی (۱۴۶۹—۱۵۰۰ء) کے دور سے متعلق بیان کیا جاتا ہے۔ تاریخ فرشتہ میں مذکور ہے کہ سلطان کے محل سرا میں ہزاروں کنیزیں حفظِ قرآن کی دولت سے مالامال تھیں (ہزار کنیزک حافظ قرآن درحرم داشت)[۲۵] اتنی کثیر تعداد میں حافظاتِ قرآن کے پائے جانے سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ سلطان نے انھیں حفظ کرانے کا باقاعدہ نظم کیا تھا۔ عہد سلطنت کی خاتون حکمراں کی حیثیت سے سلطان رضیہ (۱۲۳۶—۱۲۳۹ء) کافی معروف ہیں۔ وہ پڑھی لکھی اور بڑی صلاحیت کی مالک تھیں۔ فرشتہ کے بیان کے مطابق وہ قرآن اچھا پڑھتی تھیں اور تلاوت کرتے وقت اس کے اصول و آداب بخوبی ملحوظ رکھتی تھیں۔[۲۶] سلطان غیاث الدین بلبن (۱۲۶۶—۱۲۸۶ء) نے شہزادوں کی تعلیم و تربیت اور انھیں اصول جہانبانی سکھانے میں خصوصی دلچسپی لی۔ اس ضمن میں سلطان نے جو قیمتی نصائح ان کے گوش گذار کیں ان میں ایک یہ بھی تھی کہ وہ اپنی حکومت کے مرکز کو علماء و مشائخ، تفسیر و حدیث کے ماہرین، حفاظ و قراء، واعظین و خطباء اور مختلف اربابِ فنون سے آباد رکھیں گے (دارالملک خود را از علماء و مشائخ و سادات، مفسرین و محدثین، حافظان و مقریان و مذکران و فاضلان و ماہران ہر ہنرے پُر کن)[۲۷] یہاں یہ ذکر بھی بے موقع نہ ہوگا کہ عہد فیروز شاہی میں حکومت کے ایک اہم رکن و نائب وزیر ظفر خاں کے بارے میں ضیاء الدین برنی نے صاف طور پر یہ بیان کیا ہے کہ وہ حافظِ قرآن و فنِ قراءت میں عدیم المثال تھے۔ جب وہ قراءت کرتے تو سامعین پر رقت طاری ہو جاتی اور آنکھیں اشکبار ہو جاتیں۔ خود مورخ کے اپنے الفاظ میں :

> "باری تعالیٰ ظفر خاں مذکور را بہ عفت و صلاح آراستہ و بہ دیانت و امانت
> پیراستہ حافظ کلام اللہ است و در قراءت قرآن عدیم المثال است و قرآن در نماز و
> غیر نماز چناں می خواند کہ سامعان را رقت می نماید و چشمہا از گریہ رواں می شود"[۲۸]

اس سے قبل یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ سلطان علاء الدین خلجی کی علم دوستی و معارف پروری نے دہلی کو مختلف علوم و فنون کے ماہرین کا بے مثال مرکز بنا دیا تھا اور یہ بات یقینی طور پر ثابت ہے کہ سلطان کی داد و دہش کے مستحقین میں اہل قراءت بھی شامل تھے۔ عہد فیروز شاہی کی بابت مورخین نے یہ ذکر کیا ہے کہ ان عطایا و وظائف کی تعداد ہزاروں سے لاکھوں تک پہنچ گئی تھی جو حکومت کی جانب سے اہل علم و فن کے مختلف طبقوں (بشمول حفاظ و قراء) اور مستحقین کو دیے جاتے تھے۔[۲۹] لودی سلاطین میں سکندر لودی کا زمانۂ حکومت (۱۴۹۸—۱۵۱۷ء) خاص طور سے علمی سرگرمیوں کے لیے معروف ہے۔ سلطان نے مختلف علوم و فنون کی اشاعت میں دلچسپی لی اور دیگر اہل علم کے ساتھ ماہرینِ قراءت بھی اس کی خصوصی عنایات کے مستحق بنے۔ اس زمانے کے نامور قراء میں عبدالملک غزنوی شامل تھے ان کا اصل وطن غزنہ تھا۔ خاص سلطان سکندر لودی کی طلب پر وہ ہندوستان آئے اور آگرہ میں سکونت پذیر ہوئے۔ ایک طویل عرصہ تک وہاں ان کا فیض جاری رہا اور بہت سے لوگ علم قراءت کے میدان میں ان سے مستفید ہوئے۔[۳۰]

اوپر کی تفصیلات سے یہ بخوبی واضح ہوتا ہے کہ علماء و مشائخ کے علاوہ بعض سلاطین و امراء نے بھی علم قراءت کی ترویج میں حصہ لیا۔ ان کی جانب سے ماہرینِ قراءت کی قدر افزائی اور اساتذۂ تجوید پر الطاف و عنایات نے اس

فن کو کافی فروغ بخشا۔

علمِ قرائت کے علاوہ کتابتِ قرآن کے باب میں بھی سلاطینِ ہند کی دلچسپیوں کے واضح ثبوت ملتے ہیں۔ درحقیقت یہ ایسا بابرکت و مہتم بالشان فن ہے کہ اس کی فضیلت و اہمیت ہر دور میں مسلّم رہی ہے۔ خاص طور سے اس دور میں جب طباعت کی سہولتیں مہیا نہ تھیں قرآن کی اشاعت کا یہی واحد ذریعہ تھا اس سے قطعِ نظر کتابتِ قرآن کو ہمیشہ ایک نیک مشغلہ اور خیر و برکت کا ذریعہ سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس پہلو سے بھی اس فن کو کافی مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس میں شبہ نہیں کہ فن تحریر اور خطاطی بہت ہی قدیم فن ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ مسلم معاشرہ میں اس کا ارتقاء قرآن کریم کی کتابت میں اہلِ اسلام کی دلچسپی اور اسے خوب سے خوب تر بنانے کے لیے ان کی سعیِ مسلسل کا مرہونِ منت ہے۔ یہ فن شریف اپنی بقاو ترقی کے لیے کبھی بھی اہلِ حکومت کے سہارے یا شاہانہ سرپرستی کا محتاج نہیں رہا ہے لیکن اس حقیقت سے صرفِ نظر نہیں کیا جاسکتا کہ اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں اس فن میں حکمرانوں کی ذاتی دلچسپی اور ان کی جانب سے اہلِ فن کی حوصلہ افزائی اس فن کے فروغ میں ممدو معاون بنی ہے۔ عہدِ اسلامی کے ہندوستان میں نہ صرف یہ کہ بہت سے علماء و صوفیاء نے کتابتِ قرآن کو ایک نیک مشغلہ کے طور پر اختیار کیا بلکہ متعدد سلاطین و امراء نے بھی اس میں دلچسپی دکھائی جیساکہ آئندہ سطور سے واضح ہوگا۔

یہ بڑی اہم و دلچسپ بات ہے کہ عہد زیرِ بحث میں کتابت قرآن کے اولین حوالے سلاطین ہی کے ضمن میں ملتے ہیں۔ سلطان محمود غزنوی کے پوتے سلطان ابراہیم غزنوی (۱۰۵۹ــ۱۰۹۹ء) لاہور میں غزنوی سلطنت کے حکمرانوں میں سے تھے اور ماہر "بہنت قلم" کے لقب سے معروف تھے۔ انھیں قرآن مجید کی کتابت کا بیحد شوق تھا۔ وہ ہر سال دو نسخے کتابت کر کے ایک مکۃ المکرمہ اور دوسرا مدینہ منورہ بھجواتے تھے۔ اس کے تقریباً پانچ سو سال بعد مشہور مورخ فرشتہ نے ذکر کیا کہ سلطان ابراہیم کے لکھے ہوئے قرآن کے متعدد نسخے "کتابخانۂ حضرت رسالت پناہ محمدی" میں تاحال موجود ہیں۔[130] سلاطین دہلی میں ناصرالدین محمود (۱۲۴۶ــ۱۲۶۵ء) قرآن کی کتابت میں دلچسپی انہماک کے لیے سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ یہ ان دین دار حکمرانوں میں شامل ہیں جنھوں نے ذاتی اخراجات کے لیے بیت المال کے وسائل استعمال کرنے کے بجائے کتابتِ قرآن کو وجہ معاش کے طور پر اختیار کیا جیساکہ معاصر مورخ برنی کے ان الفاظ سے واضح ہوتا ہے: "وبیشتر نفقۂ خود از وجہ کتابت مصحف ساختے"[131] سلطان تقریباً ۱۹ سال اس بابرکت مشغلہ میں مصروف رہے۔ سال میں کم از کم قرآن کے دو نسخے لکھ لیتے۔ وہ اپنے کتابت کردہ نسخوں کا ہدیہ بازار کی عام شرح کے مطابق یا اس سے کم ہی قبول کرتے۔ انھوں نے کبھی یہ پسند نہ کیا کہ کاتب کی حیثیت سے ان کا نام ظاہر کیا جائے اور ان کے نسخوں کا زیادہ سے زیادہ ہدیہ ملے۔ اگر کوئی ایسا کرتا تو اس پر سخت ناپسندیدگی ظاہر کرتے اور آئندہ احتیاط برتنے کی تاکید کرتے۔ اس احتیاط کی وجہ سلطان کا یہ خیال تھا کہ اگر اس کا نام ظاہر ہونے کی وجہ سے وہ نسخہ گراں قیمت پر فروخت ہوگا تو اس سے روزی کے حلال ہونے میں خلل واقع ہوگا (تا در وجہ قوت حلال اختلال نرو ندہد)[132]، "تاریخ خطاطی" کے مصنف اعجاز راہی کے بیان کے مطابق سلطان ناصرالدین کے کتابت کردہ نسخے جرمن کی لائبریریوں میں دستیاب ہیں۔[133] ناصرالدین کے جانشین غیاث الدین بلبن کے ایک معتمد و با اثر امیر فخرالدین کوتوال کے بارے میں یہ واضح ثبوت ملتا ہے کہ وہ کاتبینِ قرآن کے بڑے قدرداں تھے۔ امیر موصوف جو "ملک الامراء"

کے لقب سے معروف تھے غربا و مساکین پر داد و دہش اور اہل علم وفن کی سرپرستی کے لیے بھی شہرت رکھتے تھے۔ ضیاء الدین برنی کے بیان کے مطابق جب کوئی کاتب قرآن لکھ کر فخر الدین کی خدمت میں پیش کرتا تو اسے پہلے انعام دیتے اور پھر وہ نسخہ کسی ایسے شخص کو ہدیہ کر دیتے جو قرآن پڑھنا سیکھنا چاہتا یا حفظ کا خواہش مند ہوتا۔[25]

سلاطین دہلی کے علاوہ مغل بادشاہوں کے یہاں بھی کتابتِ قرآن کی روایت قایم رہی۔ ان کے یہاں شاہی خاندان کے افراد کو فنِ خطاطی کی تربیت دینے کا زیادہ اہتمام پایا جاتا تھا،[26] دلچسپ بات یہ کہ ہندوستان میں مغلوں کی حکومت کے قیام سے قبل بھی تیموری خاندان (جس سے مغل بادشاہ تعلق رکھتے تھے) میں کتابتِ قرآن کی بعض مثالیں ملتی ہیں۔ امیر تیمور کی پڑپوتی ملک شاہ خانم بنت محمد سلطان نہ صرف خطاطی میں گہری دلچسپی رکھتی تھیں بلکہ مختلف طرزِ خطاطی کی ماہر تھیں انھوں نے خطِ ریحاں میں قرآن کریم کا ایک نسخہ تحریر کیا تھا۔ یہ نسخہ شاہجہاں کے سفیر تربیت خاں بلخ سے بطور تحفہ لائے تھے۔[27] ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کے بانی ظہیر الدین بابر خطاطی میں دلچسپی و مہارت کے لیے بھی معروف ہیں۔ ان کا مخصوص طرزِ "خط بابری"[28] کے نام سے موسوم ہوا۔ بابر نے کتابتِ قرآن کے لیے اسی خط کو استعمال کیا۔ بدایونی کے بیان کے مطابق انھوں نے خطِ بابری میں قرآن کا ایک نسخہ لکھ کر مکہ مکرمہ بھیجا تھا۔ یہ نسخہ کتابخانہ آستانۂ قدس (مشہد) میں دستیاب ہے۔[29] مغل دور میں فنِ خطاطی کو فروغ دینے والے مختلف بادشاہ گذرے ہیں لیکن خاص خطاطی قرآن کے فروغ میں دلچسپی کے لیے شاہجہاں اور اورنگ زیب زیادہ معروف ہیں۔ شاہجہاں (۱۶۲۸–۱۶۵۸ء) سے خود قرآن کریم کے کسی نسخہ کی کتابت منسوب نہیں ہے لیکن اس بات کے واضح ثبوت دستیاب ہیں کہ بادشاہ نے خطاطی قرآن کے ماہرین کی سرپرستی و حوصلہ افزائی میں پوری فراخدلی کا مظاہرہ کیا۔ انھیں بیش بہا انعام دینے کے ساتھ عظیم الشان خطابات سے بھی نوازا۔ اس عہد کے مشہور خطاط عبد الباقی حداد نے جب پورا قرآن شریف خطِ نسخ کے مطابق تیس ورق میں لکھ کر بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا تو انھیں "یاقوت رقم" کا لقب عطا کیا۔ اسی طرح بعض دوسرے خطاط "جواہر رقم" و "زریں رقم" کے القاب سے بھی نوازے گئے۔[30] امیر تیمور کی پڑپوتی ملک شاہ خانم کے ہاتھ کا لکھا ہوا مذکورہ بالا نسخۂ قرآن جب بلخ سے دہلی مغل دربار لایا گیا اور بادشاہ کے سامنے پیش ہوا تو انھوں نے اسے دیکھ کر انتہائی فرحت و مسرت ظاہر کی۔

اورنگ زیب عالمگیر (۱۶۵۸–۱۷۰۷ء) خطاطی سے خصوصی شغف رکھتے تھے۔ خطِ نسخ و نستعلیق دونوں میں انھیں ید طولیٰ حاصل تھا۔[31] اورنگ زیب اس فن کے ماہرین کے بڑے قدرداں تھے بالخصوص کتابتِ قرآن میں اس فن کا مظاہرہ کرنے والوں کی خوب ہمت افزائی کرتے تھے۔ خطِ نسخ و ثلث کے ماہر محمد عارف جب بادشاہ کی خدمت میں کتابتِ قرآن میں اپنی فن کاری کے نمونہ کے ساتھ حاضر ہوئے تو انھیں شاہی دربار سے "یاقوت رقم دوم" کا خطاب ملا۔[32] اسی طرح مرزا محمد جب ۱۶۶۵ء میں منگی پٹن سے قرآن کریم کے ایک نادر نسخہ کی نقل تیار کر کے دربار میں حاضر ہوئے تو بادشاہ نے انھیں ہزاروں روپیہ انعام عطا کیا۔[33] مزید براں ۱۶۷۰ء میں جب میر خاں نامور خطاط یاقوت کے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک نسخۂ قرآن بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا تو انھوں نے برجستہ فرمایا کہ تم نے ایسا تحفہ دیا ہے جو دنیا و مافیہا سے بڑھ کر ہے اور انھیں بطور انعام ایک ہاتھی عطا کیا۔[34] درحقیقت عہد عالمگیری میں خطاطی قرآن کے فروغ میں خود بادشاہ کی ذاتی دلچسپی کا کافی دخل تھا۔ انھوں نے ایام شاہزادگی ہی سے کتابت کا مشغلہ اختیار کیا جو

تخت نشینی کے بعد بھی جاری رہا۔ معاصر مورخ ساقی مستعد خاں کے بیان کے مطابق اورنگ زیب کے روزمرہ کے معمولات میں کتابتِ قرآن شامل تھی۔ انھوں نے قرآن کریم کے دو نسخے تیار کیے اور ان کی نہایت خوبصورت جلد بنوائی جس پر تقریباً سات ہزار روپے خرچ ہوئے۔ بادشاہ نے انھیں قیمتی تحفوں کے ساتھ نہایت اہتمام سے مدینہ منورہ بھجوایا۔[۴۴] بعض دوسرے مورخ نے ان میں سے ایک نسخے کے مکہ مکرمہ بھیجے جانے کا ذکر کیا ہے۔[۴۵] اورنگ زیب کے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک مذہب و منقش نسخہ، قرآن مع فارسی ترجمہ مولانا آزاد لائبریری (مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ) کے شعبۂ مخطوطات میں محفوظ ہے جس پر سنِ کتابت ۱۰۸۷ھ (۱۶۷۶ء) درج ہے۔

دہلی سلاطین و مغل بادشاہوں کے علاوہ اُس دور میں بعض آزاد ریاستوں کے حکمراں بھی خطاطی میں مہارت و کتابتِ قرآن میں دلچسپی کے لیے معروف تھے۔ دکن کے سلاطین میں فیروز شاہ بہمنی (۱۳۹۷—۱۴۲۲ء) نے کتابت قرآن میں دلچسپی لی اور اسی کو وجہِ معاش کے طور پر اختیار کیا۔[۴۶] گجرات کے خود مختار حکمراں مظفر شاہ (۱۵۱۱—۱۵۲۵ء) نہ صرف فن خطاطی کے دلدادہ تھے بلکہ نسخ، ثلث و رقاع تینوں طرز میں انھیں خطاطی کا بہترین ملکہ حاصل تھا۔ فرشتہ کے بیان کے مطابق وہ مسلسل قرآن کریم کی کتابت کرتے رہتے تھے ایک نسخہ مکمل ہو جاتا تو حصولِ ثواب و برکت کی خاطر اسے حرمین شریفین بھجوا دیتے تھے۔[۴۷]

مغل بادشاہ شہزادوں و شہزادیوں کو فن خطاطی سکھانے کا خصوصی اہتمام کرتے تھے اور ان میں سے متعدد (مثلاً خسرو پرویز، داراشکوہ، شجاع، گلبدن بیگم، جہاں آرا و زیب النساء) اس فن میں مہارت رکھتے تھے۔ اہم بات یہ کہ ان میں سے بعض نے خطاطیِ قرآن میں دلچسپی لی اور اپنی خطاطانہ مہارت کتابتِ قرآن کے لیے استعمال کیا۔ شہزادہ پرویز (جہانگیر کے لڑکے) کو خطاطی سے خاص شغف تھا انھیں خطِ نسخ میں کمال حاصل تھا۔ بچپن ہی سے انھوں نے قرآن کریم کی خطاطی میں دلچسپی لی جو آخر عمر تک باقی رہی۔ صاحب تذکرہ خوش نویساں کے الفاظ میں "در علم عربی و فارسی و نوشتن خطوط بغایت آراستہ و پیراستہ بود۔ اکثر اوقات بکتابت کلام اللہ صرف می نمود۔"[۴۸] بعض کتابوں میں یہ ذکر بھی ملتا ہے کہ شہزادہ پرویز کے ہاتھ کا لکھا ہوا نسخہ، قرآن جہانگیر کے مطالعہ میں تھا۔[۴۹] مختلف ذرائع سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ داراشکوہ بھی قرآن کریم کی کتابت میں دلچسپی رکھتے تھے۔ ان کے ہاتھ کا لکھا ہوا قرآن کا ایک نسخہ عزیز باغ لائبریری (حیدر آباد) میں دستیاب ہے۔ یہ نسخہ شروع سے آخر تک سنہرے حروف میں لکھا ہوا ہے۔ اسی طرح خطِ نسخ میں ان کا تیار کردہ ایک مطلا پنج سورہ وکٹوریہ میموریل ہال کلکتہ میں محفوظ ہے۔[۵۰] مولانا مظہر علیم (سغیر مسلم ایجوکیشنل کانفرنس و قریبی رفیق مولانا مناظر احسن گیلانی) کے بیان کے مطابق نواب حسام حیدر رئیس کمیلہ (مشرقی بنگال — موجودہ بنگلہ دیش) کے پاس قرآن شریف کا ایک مُطلا و مُذہب نسخہ تھا جو چکنے و دبیز کاغذ پر بڑی تقطیع میں لکھا ہوا تھا وہ اسے داراشکوہ کا مصحف خاص بتلاتے تھے جس پر شہزادہ کی مہر تھی نواب صاحب نے یہ بھی واضح کیا تھا کہ انھوں نے یہ نسخہ ایک یوروپین خاتون سے خریدا تھا۔[۵۱] مغل شہزادیوں میں جہاں آرا بنت شاہجہاں کے بارے میں یہ ثبوت ملتا ہے کہ انھیں قرآنِ کریم کی کتابت سے دلچسپی تھی۔ ان کے ہاتھ کا لکھا ہوا قرآنی آیات کا ایک مجموعہ مع فارسی ترجمہ مولانا آزاد لائبریری (مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ) کے شعبۂ مخطوطات میں "آیات بینات" کے نام سے محفوظ ہے ۷۶ اوراق پر مشتمل اس مجموعہ کا سن کتابت ۱۰۰۷ھ/۱۶۶۲ء ہے۔ اس نسخہ کے ٹائیٹل کور پر مختصر تعارف میں اسے شہزادی جہاں آرا سے منسوب کرتے ہوئے یہ وضاحت

بھی کی گئی ہے کہ اسے شہزادی نے اس وقت لکھا جب ان کے والد ماجد آگرہ کے قلعہ میں اسیر تھے۔ مزید براں اس نسخہ پر شاہجہاں، اورنگ زیب اور امجد علی شاہ کی مہریں بھی ثبت ہیں۔[32]

قرآن کریم کی تعلیم کے اہتمام اور علم قرأت و خطاطیٔ قرآن کے فروغ میں سلاطین و امراء کی دلچسپی کے ساتھ اس بات کے واضح ثبوت دستیاب ہیں کہ علم تفسیر کی اشاعت میں بھی ان کا حصہ رہا ہے۔ گرچہ اس باب میں بہت زیادہ مواد دستیاب نہیں ہے لیکن جو کچھ مل سکا ہے اس کی روشنی میں علم تفسیر میں ان کی دلچسپی کے یہ مظاہر سامنے آتے ہیں: حکومت کے زیر انتظام مدارس میں تفسیر کی تعلیم کا اہتمام، تفسیری درسیات کے ماہرین کی قدر افزائی، درباری علماء میں مفسرین کی شمولیت، شاہی کتب خانہ میں تفسیری کتب کی فراہمی، خود اپنی نگرانی میں تفاسیر کی تیاری اور اپنے طور پر تفسیر لکھنے والوں کی حوصلہ افزائی۔

عہد سلطنت میں اعلیٰ تعلیم کے مدارس میں تفسیر کے پڑھنے پڑھانے کا واضح ذکر ملتا ہے۔ اس کے علاوہ درس و تدریس میں مصروف رہنے والے جن علماء کو سلاطین نے عطایا و وظائف سے نوازا ان میں اساتذۂ تفسیر بھی شامل تھے۔ ان حکمرانوں کی علم دوستی و معارف پروری کا شہرہ سن کر جو بیرونی علماء وارد ہند ہو کر علمی سرگرمیوں میں مصروف ہوئے ان میں ماہر قرآنیات اور تفسیر کے بعض نادر اساتذہ بھی تھے جیسا کہ معاصر مورخین کے بیانات سے واضح ہوتا ہے۔[33] دلچسپ بات یہ کہ علماء تفسیر سے اہل حکومت کے تعلقات کی بعض مثالیں بالکل ابتدائی دور (بلکہ فتوحات کے زمانہ) سے تعلق رکھتی ہیں۔ سلطان شہاب الدین غوری (۱۱۷۵–۱۲۰۶ء) کے معاصرین میں سید مرتضیٰ تفسیر و حدیث کے معروف عالم تھے۔ وہ اصلاً کوفہ کے رہنے والے تھے اور ان علوم میں ان کی مہارت ہی سلطان کی توجہ کا باعث بنی اور وہ مقربین بارگاہ میں شامل کیے گئے۔ وہ ہندوستان میں فوجی مہمات کے دوران سلطان کے ساتھ تھے چونکہ وہ سپاہیانہ اوصاف سے بھی متصف تھے اس لیے سلطان نے ان کے علم و فضل سے استفادہ کے علاوہ انھیں فوجی خدمت پر بھی مامور کیا اور وہ مشرقی یوپی کے مشہور قصبہ ظفرآباد میں مقامی راجہ سے جنگ کرتے ہوئے شہید ہوئے۔[34] سلطان غیاث الدین بلبن کے مقربین میں مولانا نجم الدین دمشقی، علاء الدین خلجی کی انتظامیہ کے وابستگان میں مولانا ضیاء الدین سنامی اور فیروز شاہ تغلق کے متوسلین و معتمدین میں مولانا جلال الدین رومی فن تفسیر میں مہارت کے لیے مشہور تھے۔[35] یہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ غیاث الدین بلبن نے اپنے شہزادوں (محمد و محمود) کو ایک اہم نصیحت یہ کی تھی کہ وہ دارالسلطنت کو علماء و مشائخ، مفسرین و محدثین اور دوسرے اہل علم و ہنر سے آباد رکھیں گے۔ عہد فیروز شاہی کے اہم ارکان دولت میں تاتارخاں انتظامی امور انجام دینے کے ساتھ علمی دلچسپیوں کے لیے معروف تھے۔ دینی علوم سے انھیں خاص رغبت تھی، علماء کی مجلسیں منعقد کراتے اور ان سے تبادلۂ خیال کرتے۔ خود اپنی نگرانی میں انھوں نے تفسیر و فقہ کی مبسوط کتابیں مرتب کرائیں جو کافی اہمیت رکھتی ہیں۔ تفسیر مرتب کرانے کے لیے انھوں نے علماء کی ایک مجلس تشکیل دی اور اسے ہدایت دی کہ تفسیر کا ایک ایسا جامع نسخہ تیار کریں جو پہلے لکھی گئی تفاسیر کا نچوڑ ہو اور جو ہر آیت کی تشریح سے متعلق گذشتہ تمام مفسرین کے خیالات اور ان کی اختلافی رایوں کی وضاحت پر مشتمل ہو۔ معاصر مورخ عفیف تاتارخاں کے اس اہم تفسیری منصوبہ پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں: "تاتارخاں خواست کہ تفسیرے مفصل مرتب کند تمام تفاسیر را جمع کنانیده جماعۂ علماء را حاضر گردانیده در ہر آیتی و کلمہ آں قدر مفسران گذشتہ کہ اختلاف

نوشتہ بودند تاتارخاں آں جمیع اختلاف در تفسیر خویش نوشتہ بود برائے تالیف بدل وجاں در نشست و در ہر اختلاف حوالہ بداں صاحب تفسیر کردہ گوئی جملہ تفاسیر دریک تفسیر جمع گردانیدہ چوں آں تفسیر مرتب گشتہ آں تفسیر را تفسیر تاتارخانی نام داشتہ ہے[56] عہد سلطنت کی فارسی تفاسیر میں "بحر مواج" بہت مشہور ہے بلکہ اسے اُس دور کی شاہکار تفسیر کہنا غلط نہ ہوگا۔ یہ تفسیر جو تین جلدوں پر مشتمل ہے ممتاز عالم قاضی شہاب الدین دولت آبادی (م ۱۴۴۵ء) کی تالیف ہے[57] یہ مبسوط تفسیر سلطان ابراہیم شاہ شرقی (۱۴۰۱–۱۴۴۰ء) کے نام معنون ہے گرچہ یہ صراحت نہیں ملتی کہ یہ تفسیر سلطان کی ایما پر لکھی گئی لیکن سلطان کے نام معنون ہونے اور مقدمہ میں ان کے "ذکرِ خیر" سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ سلطان سے ان کے قریبی تعلقات تھے یا یہ کہ وہ بھی سلطان کی علمی سرپرستی و معارف پروری سے بہرہ ور ہوئے۔ یہاں یہ واضح رہے کہ سلطان ابراہیم شرقی علم دوستی و اہل علم وفن کی حوصلہ افزائی کے لیے بہت معروف تھے۔ ان کی ایما پر ایک مجموعہ فتاویٰ (فتاوای ابراہیم شاہی) کی تالیف بھی عمل میں آئی[58]

علم وفنون کی اشاعت کے لیے مغل دور کچھ زیادہ مشہور ہے۔ گجرات وغیرہ اہم ساحلی علاقوں کے مغل بادشاہوں کے زیر اقتدار آنے سے بیرونی ممالک بالخصوص عرب علاقوں سے علماء کی آمد ورفت میں اضافہ ہوا تفسیر، حدیث وفقہ کے میدان میں سرگرمیاں اور تیز ہوئیں۔ اس دور کی علمی فتوحات میں بادشاہوں وشہزادیوں کے رول کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ علم تفسیر کے باب میں بھی ان کی دلچسپی کے کچھ آثار پائے جاتے ہیں۔ اولین مغل بادشاہ بابر اپنے علمی ذوق وشوق اور اہلِ علم کی سرپرستی کے لیے معروف ہیں۔ تفسیر یا قرآنی علوم میں ان کی براہِ راست دلچسپی کا کوئی واضح ثبوت نہیں ملتا سوائے اس کے کہ ایسے علماء سے ان کے قریبی تعلقات تھے جو دیگر علوم کے ساتھ قرآنیات سے بھی شغف رکھتے تھے ان میں شیخ الاسلام سیف الدین احمد تفتازانی، میر جمال الدین محدث دہلوی، شیخ زین الدین خوافی وشیخ حسین ذکر کیے جاسکتے ہیں[59] بابر کی مولفہ تزک بابری اور ترکی دیوان دونوں میں مختلف مقامات پر حسبِ موقع قرآنی آیات کا استعمال ملتا ہے۔ مزید براں "مثنوی مبین" کے نام سے ایک شعری مجموعہ بھی ان سے منسوب کیا جاتا ہے جو تقریباً دو ہزار اشعار پر مشتمل ہے اور مذہبی و اخلاقی تعلیمات کی وضاحت کرتا ہے[60] بابر کے مثل ہمایوں بھی علم وفن کا دلدادہ و اہلِ علم کا قدرداں تھا۔ ان کے قریبی ومعتمد علماء میں مولانا حمیدالدین سنبھلی کا ذکر ملتا ہے جو علم تفسیر میں اپنی مہارت کے لیے مفسر کے لقب سے مشہور تھے۔[61]

مغل بادشاہوں میں اکبر کا دور عام طور پر بادشاہ کے مخصوص مذہبی رجحانات، دین وشریعت کے تعلق سے کچھ نامناسب اقدامات اور مغل حکومت کی توسیع واستحکام کے لیے مشہور رہا ہے مزید براں دربار اکبری کی علمی مجالس، "عبادت خانہ" میں بحث ومباحثہ کی سرگرمیوں اور مختلف علوم وفنون کی اشاعت کی تفصیلات تاریخی کتب وتذکروں میں بخوبی دستیاب ہیں[62] دلچسپ بات یہ کہ اسی ضمن میں بادشاہ کی جانب سے مفسرین کی ہمت افزائی، ان کی خدمت میں تفاسیر پیش کیے جانے پر اظہارِ خوشی اور تفسیروں کے شاہی کتب خانہ کی زینت بننے کا بھی ذکر ملتا ہے۔

معاصر مورخ بدایونی (جنھوں نے اکبر کی مذہب بیزاری اور بدعات کی تفصیلات سب سے زیادہ پیش کی ہے) کے بیان کے مطابق ابوالفضل دربارِ شاہی سے منسلک ہونے کے بعد جب پہلی بار بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو "آیۃ الکرسی" کی تفسیر انھیں نذر کی۔ مولف نے اسے "تفسیر اکبری" کے نام سے موسوم کیا جس سے اس کا سن تکمیل (۹۸۳ھ)

نکلتا ہے۔[63] اسی طرح ۱۵۷۰ء میں بادشاہ سے ملاقات کے وقت مرزا مفلس نے حافظ کومکی کی "تفسیر سورہ محمد" ان کی خدمت میں پیش کی۔[64] ابوالفضل کے خطوط کے حوالے سے یہ بیان بھی ملتا ہے کہ انھیں جب دوبارہ باریابی نصیب ہوئی تو بادشاہ کو سورہ محمد کی تفسیر بطور ہدیہ نذر کی۔ وہ اس سے کافی خوش ہوئے اور صاحب نذرانہ کو مزید تقرب ملا۔[65] مزید براں بادشاہ کے حضور ابوالفیض فیضی کی غیر منقوط تفسیر "سواطع الالہام" کے پیش کیے جانے کا ذکر بھی ملتا ہے۔[66] بعض مورخین نے یہ صراحت بھی کی ہے کہ ان تفسیروں کے پیش کیے جانے پر بادشاہ نے مرتبین کو انعامات سے نوازا۔ عہد وسطیٰ میں ہندوستان کے مسلم بادشاہ ذاتی کتب خانہ کا بھی اہتمام کرتے تھے۔ عہد اکبری کا یہ شاہی کتب خانہ مختلف علوم وفنون کی کتابوں کا مخزن تھا۔ اس میں تفسیر، حدیث و فقہ کی کتابیں الگ الگ حصوں میں محفوظ تھیں۔

اکبر کے بعض امراء کے بارے میں یہ ثبوت ملتا ہے کہ وہ دینی علوم (بشمول قرآنیات) سے گہرا تعلق رکھتے تھے اور سرکاری مصروفیات کے ساتھ کچھ وقت ان کے پڑھنے پڑھانے کے لیے نکال لیتے تھے۔ قلیج خاں اکبر کے نامور امراء میں شامل تھا وہ اس کے دور میں یکے بہ دیگرے مختلف صوبوں کی گورنری پر مامور رہے، لاہور کی صوبہ داری کے دوران ان کا یہ معمول تھا کہ روزانہ کچھ وقت وہاں کے مدرسہ میں تفسیر وحدیث و فقہ کا درس دیتے تھے جیسا کہ صاحب مآثر الامراء کے اس بیان سے واضح ہوتا ہے: "ہمیشہ بدرس علوم وافادہ طلاب اشتغال می نمود۔ در صوبہ داری لاہور یک پاس بدرس فقہ و تفسیر وحدیث در مدرسہ قیام می ورزید باقصی غایت در ترویج علوم شرعیہ می کوشید"[67] اسی زمانہ میں شیخ فرید بخاری (معروف بہ نواب مرتضیٰ خاں) میر بخشی و دیوان تن کے عہدے پر فائز رہنے کے علاوہ فوجی مہمات سے بھی منسلک رہے ہیں۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ، خواجہ باقی باللہؒ اور شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ تینوں سے ان کے بہت قریبی مراسم تھے اور ان سے مراسلت بھی جاری رہتی تھی۔ ان خطوط میں قرآن وحدیث کی تعلیمات اور فقہ کے اہم مسائل پر بحث ملتی ہے۔ بعض تذکرہ نگاروں کے بیان سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جہانگیر کے عہد میں ان کے ایما پر ایک فارسی تفسیر مرتب کی گئی جو "تفسیر مرتضوی" کے نام سے معروف ہوئی۔[68]

اکبری امراء میں عبدالرحیم خانخاناں اپنے سیاسی اثر ورسوخ کے علاوہ علمی دلچسپی اور اہل علم کی قدردانی کے لیے بھی معروف تھے۔ گرچہ علم تفسیر سے ان کے براہ راست شغف کا کوئی ثبوت نہیں ملتا لیکن یہ ثابت ہے کہ ابوالعصمت محمد معصوم سمرقندی نے سورۃ الکوثر کی ایک تفسیر خانخاناں کے نام معنون کی تھی۔[69] ممکن ہے یہ عبدالرحیم خانخاناں ہی رہے ہوں۔ فن تفسیر کی ایک کتاب "دستور المفسرین" کا ان کے نام معنون ہونا قطعی طور پر ثابت ہے اس کا بیان بعد میں آئے گا۔ مزید براں عبدالرحیم خانخاناں کی صاحبزادی اور شاہزادہ دانیال کی بیوی جاناں بیگم کے بارے میں بعض جدید کتابوں میں یہ ذکر ملتا ہے کہ انھوں نے ایک فارسی تفسیر لکھی تھی۔[70] لیکن کسی معاصر مآخذ سے اس کی تصدیق نہ ہو سکی۔

خاندان مبارک دربار اکبری سے بہت قریب رہا ہے۔ اکبر نہ صرف مبارک بن خضر ناگوری اور ان کے دو بیٹوں ابوالفضل و ابوالفیض فیضی کے علم وفضل کے معترف وقدرداں تھے بلکہ ان کے افکار وخیالات سے بھی متاثر ہوئے۔ شیخ مبارک عہد اکبری کی سب سے مبسوط عربی تفسیر منبع نفائس العیون (یا منبع عیون المعانی) کے مصنف تھے۔[71] یہ تفسیر پانچ ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے اور پروفیسر محمد سالم قدوائی کے بیان کے مطابق اس کا مخطوطہ سید تقی مرحوم کے کتب خانہ (لکھنؤ) میں

دستیاب ہے۔[۴۲] خاندان مبارک کا دوسرا تفسیری کارنامہ ابوالفیض فیضی کی "سواطع الالہام" ہے جو مکمل طور پر غیر منقوط ہونے کی وجہ سے انفرادی خصوصیت کی حامل ہے۔ بدایونی نے اس تفسیر پر بڑی سخت تنقید کی ہے لیکن دلچسپ بات یہ کہ انھوں نے خود اس پر تقریظ لکھی اور "احسن التفاسیر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم علم القرآن" سے اس کی تاریخ نکالی جس سے تنقیص کے بجائے اس کی تحسین ظاہر ہوتی ہے۔[۴۳] اگرچہ صنعت اہمال کے التزام کی وجہ سے اس تفسیر کی عبارت تکلف و تصنع سے پُر ہے حتیٰ کہ اس کا سمجھنا بھی دشوار ہو گیا ہے لیکن اس کا معنوی پہلو اس لحاظ سے قابلِ تحسین ہے کہ آزاد خیالی و مذہبی بے راہ روی کے الزام کے باوجود صاحبِ تفسیر قرآن کی تشریح و توضیح کرتے وقت عام مفسرین کے خیالات سے منحرف نہیں ہوئے۔

عہدِ اکبری (جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا) مختلف مسائل پر علماء و دانشوروں میں مذاکرہ و مباحثہ کے لیے بھی معروف ہے۔ بادشاہ کی ذاتی دلچسپی سے ان چیزوں کو کافی بڑھاوا ملا۔ اہم بات یہ کہ اس عہد میں تفسیر کے بعض مسائل پر خود اکبر کی نگرانی میں مذاکرہ کے انعقاد کا ثبوت ملتا ہے۔ شیخ منور عہد اکبری کے نامور مفسرین میں سے تھے۔ ان کی عربی تفسیر "درر النتظیم فی ترتیب الآی والسور" نظم قرآن کے پہلو پر زور دینے کی وجہ سے انفرادی حیثیت رکھتی ہے۔ کافی عرصہ تک درس و تدریس و افتاء کی مصروفیات جاری رکھنے کے بعد انھوں نے بادشاہ کے اصرار پر شاہی ملازمت اختیار کی اور صوبہ مالوہ کے "صدر" (مذہبی معاملات کے نگراں) مقرر ہوئے، ایک دفعہ سورہ بقرہ کی آیت "اذا ابتلیٰ ابراہیم ربہ بکلمات فاتمھن" کی بابت بیضاوی کی تفسیر زیر بحث آئی جس سے بعض علماء متفق نہیں تھے۔ اس پر بحث و مباحثہ کے لیے ان کے مشورہ پر بادشاہ نے مجلس مذاکرہ کا انعقاد کیا جس کے صدر قاضی صدر الدین لاہوری منتخب ہوئے۔ شیخ منور نے ایسے موثر انداز میں بیضاوی کے نقطۂ نظر کا دفاع کیا کہ اختتام مجلس پر صدر نے اس طور پر ان کی تحسین کی کہ اگر آج ناصر الدین بیضاوی زندہ ہوتے تو وہ بھی ان کی تفسیری مہارت و دقیقہ شناسی کی داد دیتے۔[۴۴]

اکبر کے جانشین جہانگیر کا زمانۂ حکومت (۱۶۰۵ – ۱۶۲۷ء) دوسرے بادشاہوں کی بنسبت مختصر رہا ہے لیکن یہ عہد بھی علمی و ثقافتی سرگرمیوں کے لحاظ سے ناقابلِ توجہ نہیں ہے۔ ان کے استادوں میں صاحبِ تفسیر سواطع الالہام ابوالفیض فیضی جیسے ماہر علم و فن و میر کلاں محدث جیسے ممتاز عالم حدیث شامل تھے۔ ان کی تربیت اور دوسرے علماءِ دربار سے تعلق کی وجہ سے بادشاہ کے علمی ذوق کو جلا ملی۔ اس کا ایک واضح ثبوت یہ ہے کہ وہ جب بھی سفر پہ جاتا تو اس کا کتب خانہ بھی ہم رکاب ہوتا۔ اس میں دینی علوم کی کتابیں بھی ہوتیں ۱۶۱۸ء میں گجرات سفر کے دوران بادشاہ نے اسی کتب خانہ سے وہاں کے بعض علماء و شیوخ کو اپنے دستخط کے ساتھ تفسیر کشاف، تفسیر حسینی اور روضۃ الاحباب کے نسخے عنایت کیے۔[۴۵] اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ شاہی کتب خانہ میں تفاسیر کا بھی ذخیرہ تھا۔ فن تفسیر پر ایک اہم کتاب "دستور المفسرین" جہانگیر کے دور میں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ اس کے مولف عماد الدین محمد عارف (معروف بہ عبد النبی اکبرآبادی (م ۱۶۱۲ء) مختلف علوم و فنون کے ماہر تھے۔[۴۶] یہ کتاب انھوں نے علم دوست مغل امیر عبد الرحیم خانخاناں کے نام معنون کی ہے۔ علم تفسیر کی اہمیت و فضیلت اور اس کے اصول و مبادی کی وضاحت کے ساتھ مولف نے خاص طور سے ناسخ و منسوخ کے مسئلہ سے بہت تفصیل سے بحث کی ہے۔[۴۷]

شاہجہاں کا زمانۂ حکومت (۱۶۲۷ـــ ۱۶۵۸ء) مغلیہ سلطنت کا عہد زریں کہلاتا ہے۔ اس کو امتیازی حیثیت دینے میں تخت و تاج کی شان و شوکت، تعمیراتی ترقی اور علمی و ثقافتی سرگرمیوں کا اپنا اپنا رول رہا ہے۔ بادشاہ اہلِ علم و فن کی سرپرستی میں بڑا فراخدل واقع ہوا تھا اس کے انعام و عطایا سے علم قرآن کے ماہرین بھی بہرہ ور ہوئے۔ ایک دفعہ جب بادشاہ کی فرمائش پر ایک خوش الحان قاری شیخ ابو المعالی نے دربار میں حسن قرأت کا مظاہرہ کیا تو وہ اتقدر محظوظ و مسرور ہوا کہ بلگرام کے نواح میں ایک گاؤں انھیں بطور مدد معاش مرحمت کیا۔[۷۸] شاہجہاں کے دور میں حکومت کی جانب سے مدارس کے قیام و اہتمام کی روایت بھی برقرار رہی۔ دینی تعلیم میں رغبت پیدا کرنے کے لیے بادشاہ نے طلبہ کے لیے یومیہ مقرر کیا۔ اس کے بعض امرا و وزرا کے قرآنیات سے شغف رکھنے کا ثبوت ملتا ہے ان میں سعداللہ خاں وزیر اور دانشمند خاں میر بخشی شامل تھے۔ وہ علمی مذاکرات و قرآنی نکات پر بحث و مباحثہ میں حصہ لیتے تھے۔ اس دور کا ایک مشہور مباحثہ "ایاک نعبدُ وَ ایاکَ نستعین" کی تفسیر سے تعلق رکھتا ہے اس کے خاص شرکا میں ملا عبدالحکیم سیالکوٹی اور دانشمند خاں تھے۔ سعداللہ خاں اس کے حَکَم مقرر ہوئے۔ مباحثہ کے اختتام پر ان کا یہ تاثر تھا کہ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ دونوں میں کسے علم قرآن میں زیادہ مہارت ہے۔[۷۹] عہدِ شاہجہانی کے ایک ممتاز صوفی صفت عالم و مفسر شاہ محمد بن عبد محمد تھے۔ انھوں نے "تفسیر شاہ" کے نام سے ایک تفسیر بھی مرتب کی جس کا کچھ حصہ عربی اور کچھ فارسی میں ہے۔[۸۰] داراشکوہ و جہاں آرا ان مفسر سے گہری عقیدت رکھتے تھے۔[۸۱]

تمام مغل بادشاہوں میں اورنگ زیب عالمگیرؒ (۱۶۵۸ـــ ۱۷۰۷ء) دینی علوم کا سب سے بڑا دلدادہ تھے۔ بادشاہ کو مطالعہ کا بے حد شوق تھا۔ تفسیر، حدیث و فقہ کی معیاری کتابیں اس کے مطالعہ میں رہتی تھیں۔[۸۲] اورنگ زیب کے بیشتر اساتذہ حافظ قرآن تھے اور علم تفسیر سے خصوصی شغف رکھتے تھے۔ ان میں محمد ہاشم گیلانی، ملا شفیع یزدی اور صاحب "التفسیرات الاحمدیہ" ملا جیون کا نام لیا جاسکتا ہے۔ بادشاہ کے رقعات و مکتوبات میں جا بجا قرآنی آیات و احادیث شریفہ کے حوالے ملتے ہیں جن سے قرآن و حدیث سے اس کی گہری وابستگی کا ایک اور ثبوت ملتا ہے۔ مزید براں اس عہد کی شاہی لائبریری دینی و مذہبی کتابوں سے مالامال تھی جس میں تفسیر کشاف کے بعض نادر نسخے بھی دستیاب تھے۔[۸۳] ان سب کے علاوہ بادشاہ نے مدارس کے اساتذہ کے لیے وظیفے جاری کیے اور طلبہ کی استعداد کے اعتبار سے ان کے لیے روزینے کا اہتمام کیا۔ گجرات کے دیوان کے نام ایک شاہی فرمان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ "میزان" پڑھنے والوں سے "کشاف" کا درس لینے والوں تک کے طلبہ کو سرکاری خزانہ سے وظیفہ ملتا تھا۔[۸۴] آخر میں یہ ذکر بھی اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ عہد عالمگیری میں بہت سے علماء نے تفسیریں مرتب کرنے میں دلچسپی لی اور کچھ نے قدیم و متداول تفاسیر کے شروح و حواشی لکھ کر اس علم میں اپنی دلچسپی کا مظاہرہ کیا۔ خاص بات یہ کہ بعض تفسیر خود بادشاہ کی ایما پر مرتب کی گئی اور بعض بادشاہ کے نام معنون کی گئیں۔ اس سے بھی مفسرین سے اورنگ زیب کی قربت اور ماہرین قرآنیات کی سرپرستی کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ اس زمانہ کے ایک معروف عالم محمد امین صدیقی علوی نے "تفسیر امینی" بادشاہ کی ایما پر ایک تفسیر مرتب کی جو تفسیر امینی کے نام سے موسوم ہوئی۔ یہ تفسیر فارسی میں ہے اور اس کا قلمی نسخہ آصفیہ لائبریری حیدرآباد میں محفوظ ہے۔[۸۵] عہد عالمگیری کی ایک اور اہم فارسی تفسیر "نعمت عظمیٰ" ہے جو مشہور واقعہ نگار مرزا نورالدین (ملقب بہ نعمت خاں عالی) کی مرتبہ ہے۔ یہ تفسیر ۱۷۰۲ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی اور اورنگ زیب کے نام

معنون ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کے کرزن کلکشن میں محفوظ ہے[۸۶]۔ اسی دور میں مصطفیٰ بن محمد سعید نے "نجوم الفرقان" کے نام سے قرآنی الفاظ کا ایک اشاریہ مرتب کیا۔ اس سے مقصود قرآنی آیات کی تخریج میں آسانی فراہم کرنا تھا۔ یہ کتاب بھی جو ۱۶۹۲ء میں مکمل ہوئی بادشاہ اورنگ زیب کے نام معنون ہے[۸۷]۔

عہدِ زیرِ بحث میں بعض شہزادیوں نے علمِ تفسیر کی اشاعت میں خصوصی دلچسپی لی۔ اس کے ثبوت میں "زیب التفاسیر" کو پیش کیا جا سکتا ہے اس فارسی تفسیر کو عالمہ و فاضلہ اور مختلف علوم و فنون کی شایقہ شہزادی زیب النساء (بنتِ اورنگ زیب) کی فرمائش پر صفی بن ولی قزوینی کشمیری نے مرتب کیا اور اسی نسبت سے اسے "زیب التفاسیر" کا نام دیا۔ یہ ایک مبسوط تفسیر ہے جو متعدد جلدوں پر مشتمل ہے اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ اس کی پانچویں جلد سورہ یوسف پر اختتام کو پہنچی ہے۔ صاحبِ مآثرِ عالمگیری و نزہۃ الخواطر کی تصریح کے مطابق زیب التفاسیر امام رازی کی تفسیرِ کبیر کا فارسی ترجمہ ہے[۸۸] جبکہ خود مولف کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ایک مستقل تفسیر ہے[۸۹]۔

اوپر کی تفصیلات سے یہ بخوبی واضح ہوتا ہے کہ دیگر علوم کے ساتھ علمِ قرآن کے میدان میں بھی سلاطینِ ہند کی دلچسپیاں ظاہر ہوئیں۔ ان سلاطین میں کچھ ایسے بھی گذرے ہیں جنھیں علمِ قرأت، کتابتِ قرآن اور علمِ تفسیر سے ذاتی دلچسپی تھی اور جہاں اِن علوم کے ماہرین یا ان کی خدمت کرنے والوں کی سرپرستی و حوصلہ افزائی کا تعلق ہے اس میں کم و بیش تقریباً ہر سلطان نے حصہ لیا اور اہم بات یہ کہ قرآنی علوم میں اس زمانہ کے امراء، شہزادوں اور شہزادیوں کی دلچسپی اور ان کی ترویج میں ان کی شرکت کی مثالوں کی بھی کمی نہیں جیسا کہ مذکورہ بالا مباحث سے اندازہ ہوتا ہے۔

مختصر یہ کہ عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں مسلم حکمرانوں کی بہت سی کوتاہیوں اور دین و شریعت کے تعلق سے اُن کی کچھ لغزشوں کے ساتھ ان کی زندگی میں بہت سی اچھی باتیں اور حکمراں کی حیثیت سے ان کے یہاں مفید و قابلِ قدر خدمات بھی ملتی ہیں جنھیں ابھی تک کماحقہ منظرِ عام پر نہیں لایا جا سکا ہے۔ ضرورت ہے کہ اس پہلو کو بھی اچھی طرح اُجاگر کیا جائے تاکہ تصویر کے دونوں رخ سامنے آجائیں اور اس کی صحیح عکاسی میں آسانی ہو۔

حواشی و مراجع

۱۔ قاضی اطہر مبارک پوری، خلافت راشدہ اور ہندوستان، ندوۃ المصنفین، دہلی، ۱۹۸۲ء، ص ۵۲، ۹۸، ۱۰۱؛ سید سلیمان ندوی، عرب و ہند کے تعلقات، مطبع معارف، اعظم گڑھ، ۱۹۷۹ء، ص ۴۴–۹۲

۲۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: مناظر احسن گیلانی، ہندوستان میں مسلمانوں کا نظامِ تعلیم و تربیت، ندوۃ المصنفین، دہلی، ۱۹۴۴ء، ابوالحسنات ندوی، ہندوستان کی قدیم اسلامی درسگاہیں، مطبع معارف، اعظم گڑھ، ۱۹۷۱ء، عبدالحیٔ الحسنی، اسلامی علوم و فنون ہندوستان میں (الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند کا اردو ترجمہ از ابوالعرفان ندوی)، دار المصنفین، اعظم گڑھ، ۱۹۶۹ء، N.N. LAW, PROMOTION OF LEARNING IN INDIA DURING MUHAMMADAN RULE, DELHI, 1973

۳۔ ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ، ۱۸۶۲ء، ص ۱۹۸

۴۔ برنی، محولہ بالا۔ ص ۱۶۵
۵۔ خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ندوۃ المصنفین، دہلی، ۱۹۵۸ء، ص ۴۹، ۵۲، ۲۷۶
۶۔ برنی، ص ۱۹۳
۷۔ منہاج السراج، طبقات ناصری، کابل، ۱۹۶۴ء، ص ۲۰۷
۸۔ شہاب الدین العمری، مسالک الابصار (عربی متن مع اردو ترجمہ در: خورشید احمد فارق، تاریخ ہند پر ایک نئی روشنی۔ عربی کی ایک قلمی کتاب سے)، ندوۃ المصنفین، دہلی (بدون تاریخ)، ص ۳۸
۹۔ شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ۱۸۸۱ء، ص ۲۷۸
۱۰۔ احمد یادگار، تاریخ شاہی، کلکتہ، ۱۹۳۹ء، ص ۹۴
۱۱۔ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص ۲۹۷۔۲۹۸
۱۲۔ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص ۱۱۲ بحوالہ تاریخ محمدی، روٹوگراف (مخطوطہ برٹش میوزیم)، ورق ۳۴۸ الف
۱۳۔ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص ۱۱۲
۱۴۔ حوالہ مذکور، ص ۲۹۷۔۲۹۸
۱۵۔ جلال الدین السیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، قاہرہ، ۱۳۶۸ھ، ۱/۱۰۲۔۱۰۳، عدنان زرزور، علوم القرآن، بیروت، ۱۹۸۴ء، ص ۱۸۲
۱۶۔ برنی، ص ۳۵۵، امیر حسن سجزی، فوائد الفواد، لاہور، ۱۹۶۶ء، ص ۲۶۲، شیخ عبد الحق محدث دہلوی، اخبار الاخیار، دہلی، ۱۲۸۳ھ، ص ۹۴، سید محمد کرمانی، سیر الاولیاء، لاہور، ۱۹۷۸ء، ص ۲۸۵۔۲۸۶
۱۷۔ برنی، ص ۳۵۵
۱۸۔ شہاب الدین العمری، محولہ بالا، ص ۴۱
۱۹۔ فخر مدبر، تاریخ فخر الدین مبارک شاہ، کلکتہ، ۱۹۳۷ء، ص ۳۵
۲۰۔ حوالہ مذکور، ص ۲۱
۲۱۔ یحییٰ سرہندی، تاریخ مبارک شاہی، کلکتہ، ۱۹۳۱ء، ص ۱۳۴۔ ۱۳۵، فہرست مخطوطات شیرانی، لاہور، ۱۹۶۹ء، ۳/۲۹۶
۲۲۔ سیرت فیروز شاہی، نقل (مخطوطہ خدا بخش لائبریری، پٹنہ) یونیورسٹی کلکشن، مولانا آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ص ۱۴۷
۲۳۔ ڈاکٹر وحید مرزا، دیوان مطہر، اورینٹل کالج میگزین، لاہور، ۱۱/۳، مئی ۱۹۳۵ء، ص ۱۳۶۔۱۳۷
۲۴۔ عفیف، محولہ بالا، ص ۳۷۰
۲۵۔ ابو القاسم ہندو شاہ فرشتہ، تاریخ فرشتہ، نولکشور ایڈیشن، ص ۲۵۵

۲۶۔ تاریخ فرشتہ، ص ۶۸
۲۷۔ برنی، تاریخ فیروز شاہی (علی گڑھ ایڈیشن، ۱۹۵۷ء) ص ۱۲۰
۲۸۔ برنی، ص ۵۸۳
۲۹۔ برنی، ص ۵۵۹
۳۰۔ سید عبدالحیٔ الحسنی، نزہۃ الخواطر، دائرۃ المعارف، حیدر آباد، ۴/ ۲۱۷
۳۱۔ تاریخ فرشتہ، ۱/ ۴۸
۳۲۔ برنی (علی گڑھ ایڈیشن)، ص ۳۱ نیز دیکھئے عصامی، فتوح السلاطین، مدراس، ۱۹۴۸ء، ص ۱۵۶، تاریخ فرشتہ، ۱/ ۴
۳۳۔ عبدالقادر بدایونی، منتخب التواریخ، کلکتہ، ۱۸۶۹ء، ۱/ ۸۹، نظام الدین احمد بخشی، طبقات اکبری، کلکتہ، ۱۹۲۷ء، ۱/ ۱۷۷
۳۴۔ اعجاز راہی، تاریخ خطاطی، ادارہ ثقافتِ پاکستان، اسلام آباد، ۱۹۸۶ء، ص ۱۴۶
۳۵۔ برنی (علی گڑھ ایڈیشن)، ص ۱۳۸
۳۶۔ غلام محمد ہفت قلمی، تذکرہ خوش نویساں، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، کلکتہ، ۱۹۱۰ء، ص ۵۸، ۵۹، ۹۱، ۹۵
۳۷۔ غلام حسین طباطبائی، سیر المتاخرین، نولکشور، ۱/ ۲۶۳، مناظر احسن گیلانی، محولہ بالا، ۱/ ۷۸
۳۸۔ بدایونی، ۱/ ۳۴۳، انجم رحمانی، برصغیر میں مسلم خطاطی، المعارف (پاکستان)، مارچ و اپریل ۱۹۸۶ء، ص ۶۷
۳۹۔ صاحبزادہ شوکت علی خاں، اسلامی ہند میں فن خطاطی۔ امتیازات وخصوصیات، ٹونک، ۱۹۸۰ء، ص ۱۸، عبدالمجید سالک، مسلم ثقافت ہندوستان میں، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ص ۱۰۴
۴۰۔ منشی محمد کاظم، عالمگیر نامہ، کلکتہ، ۱۸۶۸ء، ص ۸۹۳–۸۹۴، ساقی مستعد خاں، مآثر عالمگیری، کلکتہ، ۱۸۷۱ء، ص ۵۳۲
۴۱۔ احترام الدین شاغل، صحیفۂ خوش نویساں، انجمن ترقی اردو، علی گڑھ، ۱۹۶۳ء، ص ۱۶۱، اعجاز راہی، ص ۱۵۸
۴۲۔ ساقی مستعد خاں، محولہ بالا، ص ۲۶۸
۴۳۔ حوالہ مذکور، ص ۸۹۴
۴۴۔ ساقی مستعد خاں، ص ۵۳۲
۴۵۔ منشی محمد کاظم، ص ۱۰۹۲–۱۰۹۳
۴۶۔ تاریخ فرشتہ، ۱/ ۱۱۲
۴۷۔ حوالہ مذکور، ۱/ ۲۱۲، سعید احمد رفیق، اسلامی نظام تعلیم، کراچی، ۱۹۵۶ء، ص ۱۱۴

۴۸۔ غلام محمد سفت قلمی، بحوالہ بالا، ص ۹۱، مناظر احسن گیلانی، ۱/۷۹ ۴۹۔ اعجاز راہی، ص ۱۵۶

۵۰۔ صباح الدین عبدالرحمٰن، بزم تیموریہ، مطبع معارف، اعظم گڑھ، ۱۹۴۵ء، ص ۴۱۷

۵۱۔ مناظر احسن گیلانی، ۱/۰۴۷ (حاشیہ) بحوالہ سفرنامہ مظہری، ص ۵۸

۵۲۔ ملاحظہ فرمائیں: آیات بینات مخطوطہ حبیب گنج کلکشن (مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) ۱/۵۵ (عربی)

۵۳۔ برنی، ص ۴۶، ۱۱۱، ۵۶۴، رحمان علی خاں، تذکرہ علماء ہند، نولکشور، لکھنؤ، ۱۳۳۲ء، ص ۲۸۸

۵۴۔ دیکھیے "محدثین جونپور"، معارف، ۵/۲۵، ص ۳۴۶-۳۴۷

۵۵۔ برنی، ص ۵۶۴، رحمان علی خاں، ص ۴۱، ۲۵۶، نزہۃ الخواطر ۲۰/۲۲، ۱۶۸

۵۶۔ عفیف، ص ۳۹۲، برنی، ص ۵۶۴

۵۷۔ اس تفسیر کے مخطوطات مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ کے شعبہ مخطوطات میں حبیب گنج کلکشن، سبحان اللہ کلکشن اور یونیورسٹی ضمیمہ میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ اس کے مختصر تعارف کے لیے ملاحظہ کریں راقم کا مضمون: عہد وسطیٰ کے ہندوستان کی فارسی تفسیریں، علوم القرآن، ۱/۱ جولائی۔دسمبر ۱۹۸۵ء، ص ۱۲۸-۱۲۹

۵۸۔ ملاحظہ کریں راقم کا انگریزی مضمون: ORIGIN AND DEVELOPMENT OF FATAWA COMPILATION IN MEDIEVAL INDIA, HAMDARD ISLAMICUS 20/1, JAN.-MARCH, 1997, p. 9.

۵۹۔ بابرنامہ (انگریزی ترجمہ اے۔ ایس۔ بیورج) نئی دہلی، ۱۹۷۰ء، ص ۲۸۳-۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶

۶۰۔ حوالہ مذکور، ص ۴۳۷-۴۳۸، ۴۹۴، بدایونی، ۱/۳۴۳

۶۱۔ رحمان علی خاں، ص ۵۳، نزہۃ الخواطر، ۴/۹۹

۶۲۔ شیخ محمد اکرام، رود کوثر، تاج آفس، کراچی، ص ۸۱-۸۴، عبدالمجید سالک، ص ۳۱۴-۳۲۰

۶۳۔ بدایونی، ۲/۱۹۸ ۶۴۔ بدایونی، ۲/۱۸۷، ۳/۱۵۳-۱۵۴

۶۵۔ سید اطہر عباس رضوی، عہد اکبری کے مسلمانوں کی مذہبی و علمی تاریخ (انگریزی) نئی دہلی، ۱۹۷۵ء، ص ۱۷۲ بحوالہ مکتوبات علامی، دہلی ۱۸۴۶ء، ۳/۲۱۸-۲۲۰

۶۶۔ غلام علی آزاد بلگرامی، سبحۃ المرجان، علی گڑھ، ۱۹۷۶ء، ص ۱۱۸-۱۱۹، رحمان علی خاں، ص ۴

۶۷۔ شاہنواز خاں، مآثر الامراء، کلکتہ ۱۸۹۱ء، ۳/۶۹-۷۴، شیخ اکرام بحوالہ بالا، ص ۱۲۴

۶۸۔ نزہۃ الخواطر، ۵/۳۰۱-۳۰۲، مآثر الامراء، ۲/۶۳۳-۶۴۱، شیخ اکرام، ص ۱۱۶-۱۲۵

۶۹۔ فہرست مخطوطات فارسی (مرتبہ ایونو)، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، کلکتہ، ص ۴۷۱ (نمبر ۹۷۰)

۷۰۔ ایم۔ اے شوستری، آؤٹ لائن آف اسلامک کلچر، بنگلور، ۱۹۵۴ء، ص ۵۸۹

۷۱۔ بدایونی، ۳/۴۷، غلام علی آزاد بلگرامی، سبحۃ المرجان، ص ۱۱۷، رحمان علی خاں، ص ۱۷۴، نزہۃ الخواطر، ۵/۳۲۰-۳۲۱

۷۲۔ تفصیل کے لیے دیکھیں: محمد سالم قدوائی، ہندوستانی مفسرین اور ان کی عربی تفسیریں، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۷۳ء، ص ۵۲-۵۳

۷۳۔ بدایونی، ۲/ ۲۹۳-۲۹۴، ۳۹۴ ، ۳/ ۳۰۰ نیز دیکھئے راقم کا مقالہ: عہد اکبری کی تفسیری خدمات، علوم القرآن، ۳/ ۱، جولائی۔ دسمبر ۱۹۸۶ء، ص ۲۲۱-۲۲۲

۷۴۔ محمد غوثی شطاری، گلزار ابرار (اردو ترجمہ)، لاہور، ۱۳۹۵ھ، ص ۴۷۲-۴۷۵، نزہۃ الخواطر، ۵/ ۱۱۴-۱۱۲

۷۵۔ توزک جہانگیری، علی گڑھ، ۱۸۶۴ء، ص ۲۱۸

۷۶۔ مصنف کے حالات کے لیے دیکھئے: رحمان علی خاں، ص ۱۳۴-۱۳۵، نزہۃ الخواطر، ۵/ ۲۶۱-۲۶۲

۷۷۔ عبدالحیٔ کلکشن، عربی ۱۸/۱۴۱۔ اس کتاب پر مفصل تبصرہ کے لیے دیکھیں، محمد سالم قدوائی، محولہ بالا، ص ۲۱۷-۲۲۵

۷۸۔ غلام علی آزاد بلگرامی، مآثر الکرام، مفید عام پریس، آگرہ، ۱۹۱۰ء، ص ۶۶-۶۷

۷۹۔ شاہنواز خاں، محولہ بالا، جلد دوم، حصہ اول، ص ۳۰-۳۲

۸۰۔ اسٹوری پرشین لٹریچر، ۱/ ۱۹، فہرست مخطوطات فارسی، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، ص ۷۰۴-۷۱۴، محمد سالم قدوائی، محولہ بالا، ص ۱۱۴-۱۱۵

۸۱۔ نزہۃ الخواطر، ۵/ ۱۶۴ ۸۲۔ ساقی مستعد خاں، ص ۵۳۱-۵۳۲، منشی محمد کاظم، ۲/ ۱۰۹۱

۸۳۔ ڈی۔ این۔ مارشل، مغلس ان انڈیا (ببلوگرافیکل سروے) بمبئی، ۱۹۶۷ء۔ ص ۳۹، نمبر ۱۱۵، منشی محمد کاظم، ۲/ ۱۰۸۵-۱۰۸۶، شاہنواز خاں، جلد سوم حصہ دوم، ص ۶۳۹

۸۴۔ ساقی مستعد خاں، ص ۵۲۹، علی محمد خاں، مرأت احمدی، کلکتہ، ۱۹۲۸ء، جز اول، ص ۲۵۸

۸۵۔ اسٹوری، محولہ بالا، ۱/ ۱۹، فہرست مخطوطات عربی و فارسی و اردو، آصفیہ لائبریری، حیدرآباد، ۱۹۰۰ء، ۱/ ۵۶۲، نمبر ۱۶۵

۸۶۔ محمد سالم قدوائی، محولہ بالا، ص ۲۴۶

۸۷۔ شاہنواز خاں، جلد سوم حصہ دوم، ص ۶۳۸-۶۳۹، نزہۃ الخواطر، ۶/ ۲۷۲-۲۷۳، فہرست مخطوطات عربی و فارسی، خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، ۱۴/ ۲۷-۲۸، فہرست مخطوطات فارسی، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، ص ۴۷۴، نمبر ۹۷۷

۸۸۔ ساقی مستعد خاں، ص ۵۳۹، نزہۃ الخواطر، ۶/ ۹۳، فہرست مخطوطات فارسی، برٹش میوزیم (مرتبہ ریو)، ۳/ ۹۸۰ (نمبر آر ۶۸۶۱)۔ زیب التفاسیر اور مولف کے تعارف کے لیے ملاحظہ کریں راقم کا مقالہ: صفی بن ولی قزوینی، عہد عالمگیری کے ایک ممتاز عالم و مصنف، فکر و نظر (علی گڑھ) ۳۴/ ۲، ۱۹۹۷ء، ص ۲۵-۳۵

۸۹۔ صفی بن ولی قزوینی، انیس الحجاج، نقل نمبر ۹۳ (مخطوطہ دارالمصنفین، اعظم گڑھ) ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، ورق ۱ الف۔

عبید اللہ فہد *

ہندوستانی عربی ادبیات میں تفسیری رجحانات کا مطالعہ

قرآن پاک کی تفہیم و تفسیر باعث سعادت بھی ہے اور فریضۂ منصبی بھی۔ ہندوستانی علماء، محققین، مبلغین اور داعیان دین نے ہر زمانہ میں اپنی صلاحیت اور توفیق خداوندی کے مطابق اس اہم اسلامی خدمت کی ذمہ داری سنبھالی ہے اور علوم و افکار قرآنی کی نشر و اشاعت کو حرز جاں بنایا ہے قرآن کریم کی تفسیر نگاری کا میدان ہو، فاضل مفسرین کی تفسیری کاوشوں پر حاشیہ آرائی اور ان کی تنقیح و تطہیر کا گوشہ ہو، مختلف زبانوں میں قرآن کریم کے ترجمہ یا ترجمانی کی اہم ذمہ داری ہو یا قرآنی علوم کے مختلف و متنوع مضامین اور پہلوؤں پر داد تحقیق دینے کی سعادت ہو، ہر میدان میں ہندوستانی علماء اور ارباب علم و دانش کی خدمات عالم اسلام سے کم نہیں ہیں۔

عربی زبان کے حوالے سے تفسیر و تحشیہ، علوم و متعلقات قرآن پر تصانیف و تحقیقات کی تعداد اور اُن کا معیار ہندوستان میں مسلم رہا ہے جس کا اعتراف عالم عرب کے فضلاء اور دانش وروں نے بھی کیا ہے۔ ان لاتعداد کتابوں اور تصنیفات میں سے زیادہ تر نامکمل ہیں۔ مگر چند سورتوں اور پاروں کی تفسیری کاوش بھی اس اعتبار سے بڑی اہم ہے کہ اس سے فاضل مفسر کی تفسیری منہاجیات، افکار و نظریات اور قرآن پر غور و تدبر کے طریقوں اور اس سے شغف کی جہتوں کا پتہ چل جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مولوی عبد اللہ بن عبد الحکیم (م ۱۰۹۳ھ) کی تفسیر 'سورۃ الفاتحہ'، اور صوفی غلام نقش بندی لکھنوی (م ۱۱۲۶ھ) کی 'انوار الفرقان'، قرآن کریم کی نامکمل تفسیریں ہیں مگر اپنے طرز تفسیر، مواد، لوازمہ اور منہاج تفسیر کے لحاظ سے بڑی وقیع سمجھی جاتی ہیں یا سید محمد تقی (م ۱۲۸۹ھ) کی تفسیر 'ینابیع الانوار'، نامکمل ہونے کے باوجود اس اعتبار سے بڑی اہم ہے کہ اس سے شیعہ مکتب فکر کی بہترین نمائندگی ہوتی ہے۔ اس ضمن میں مولانا حمید الدین فراہی (۱۸۶۳ـ۱۹۳۰ء) کا نام بڑا نمایاں ہے جنھوں نے عربی زبان میں قرآن پاک کی تیرہ سورتوں کی تفسیر 'نظام القرآن و تاویل الفرقان'، کے نام سے لکھی۔ اس کے علاوہ بعض دیگر سورتوں کی نا تمام تفسیریں بھی مخطوطہ کی شکل میں محفوظ ہیں بعد میں ان کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی (۱۹۰۴ـ۱۹۹۷ء) نے ان تمام تفسیری اجزاء کو نہ صرف اردو میں منتقل کیا بلکہ استاد کے تصور نظم قرآن پر مبنی پورے قرآن کی تفسیر اردو زبان میں 'تدبر قرآن'، کے نام سے لکھی۔

---

* ریڈر شعبۂ اسلامک اسٹڈیز علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

اسی تصور نظم کو مولانا محمد عنایت اللہ سبحانی نے عربی زبان میں عملاً برتا اور سورہ فاتحہ، سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران کی تفسیر 'البرھان فی نظام القرآن'، کے نام سے لکھی جس پر فاضل مصنف کو جامعۃ الامام محمد بن سعود الإسلامیہ ریاض سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری تفویض کی گئی۔ مولانا اشرف علی تھانویؒ (۱۸۶۴ء–۱۹۴۳ء) کا عربی زبان میں حاشیہ قرآن گرچہ خواص اور علماء کے لیے ہی مفید ہے اور عوام کے فہم سے بالاتر ہے مگر یہ مختصر حواشی درس و تدریس قرآن کے نقطۂ نظر سے مرتب کیے گئے ہیں اور مکیت و مدنیت سور و آیات، وغیر مشہور لغات، وضروری وجوہ بلاغت، ومتعلق ترکیب وخفی الاستنباط فقہیات و کلامیات و اسباب نزول و روایات و اختلاف قرأت مغیرہ ترکیب یا حکم و توجیہ ترجمہ و تفسیر بہ ایجاز "کے مسائل پر بڑی عالمانہ بحثیں اس میں کی گئی ہیں۔ یہ عربی حاشیہ مکمل بیان القرآن تاج پبلشرز دہلی کے اڈیشن میں ہر صفحہ کے آخر میں درج ہے۔

قدماء کی تفسیر اور علوم قرآنی سے متعلق کلاسیکی کتب کی تصحیح و تنقیح اور تسہیل و تحشیہ کی عظیم الشان خدمت بھی ہندوستان کے علماء نے انجام دی ہے مثال کے طور پر علامہ جلال الدین سیوطی (۱۴۴۵–۱۵۰۵ء) کی معروف تصنیف 'الاتقان فی علوم القرآن'، سے یہاں بڑی دلچسپی کا مظاہرہ کیا گیا ہے۔ اس پر حواشی تحریر کرنے والوں میں مولانا احمد رضا خاں بریلوی (۱۸۵۶–۱۹۲۱ء)، مولانا حمید الدین فراہی اور ڈاکٹر مقتدیٰ حسن ازہری کے نام نمایاں ہیں۔ آخر الذکر نے 'فتح المنان بتسہیل الإتقان' کے نام سے تلخیص تیار کی ہے اور مناہل العرفان سے بعض مفید مباحث کا اس میں اضافہ کیا ہے۔

علامہ سیوطی اور علامہ جلال الدین محلّی (۷۹۱–۸۶۴ھ) کی مشہور تفسیر جلالین کی شرح اور تحشیہ کو بھی ہندوستانی علماء نے مرکز توجہ بنایا ہے اور اس میدان میں بڑی قابل قدر تصانیف چھوڑی ہیں۔ مولوی تراب علی لکھنوی (م ۱۲۸۱ھ) اور مولانا فیض الحسن سہارنپوری (م ۱۳۰۴ھ) کی کاوشیں بڑی اہم سمجھی جاتی ہیں۔ محمد سعد اللہ بن غلام حضرت قندھاری کی شرح 'کشف المحجوبین عن خدی تفسیر الجلالین'، بھی ۱۹۱۳ء میں مطبع محمدی بمبئی سے طبع ہو چکی ہے۔ قاضی بیضاوی (م ۶۸۵ھ ۱۲۸۶م) کی تفسیر کی شرح و تحشیہ بھی ہندوستان کے علماء نے کیا ہے جن میں مولانا عبدالحکیم سیالکوٹیؒ (م ۱۰۶۷ھ)، مولانا وجیہ الدین علوی گجراتی (م ۹۹۸ھ)، مولانا عبدالسلام لاہوری (م ۱۰۳۷ھ) اور مولانا جاراللہ الہ آبادی (م ۱۱۱۰ھ) کے اسمائے گرامی قابل ذکر ہیں۔

عربی زبان میں قرآن پاک کی مکمل تفسیریں بھی لکھی گئیں اور ان تفسیروں نے عالم اسلام میں قبول عام بھی حاصل کیا۔ ان تفسیروں میں جو بنیادی رجحانات کارفرما نظر آتے ہیں انھیں حسب ذیل طبقات میں تقسیم کر سکتے ہیں:

۱۔ متصوفانہ رجحانات کی نمائندہ تفسیریں

۲۔ فقہی رجحانات کی نمائندہ تفسیریں

۳۔ نظم و مناسبت کی علمبردار تفسیریں

۴۔ تفسیر القرآن بالقرآن کی نمائندہ تفسیریں

۵۔ اظہار ذات کی حامل تفسیریں

متصوفانہ رجحانات

دور جدید میں صوفیائے کرام کی علم و تحقیق سے دلچسپی ایک اختلافی موضوع بن گئی ہے اور محققین نے اس ضمن

میں بڑے بنیادی سوالات اٹھائے ہیں مثلاً متصوفانہ ملفوظات و فوائد میں علم و تحقیق پر کوئی اشارہ ملتا ہے؟ صوفیائے کرام نے اپنے مریدوں کو اعلیٰ بحث و تحقیق کی تلقین کی ہے؟ انھوں نے تخلیقی قوتوں اور صلاحیتوں کی ہمت افزائی کی؟ وغیرہ مگر علم تفسیر کا ایک طالب علم یہ دیکھ کر دنگ رہ جاتا ہے کہ اس فن میں حضرات مشائخ نے عربی زبان میں بھی لازوال ورثہ چھوڑا ہے اور قرآن پاک کی تفہیم و تفصیل کی کٹھن منازل میں بڑے اہم نقوش ثبت کئے ہیں۔

طبقات صوفیہ میں صوفی محمد بن احمد بن محمد شریحی تھانیسری گجراتی (م ۸۲۰ھ) کی عربی تفسیر "کاشف الحقائق و قاموس الدقائق"، اس اعتبار سے بڑی اہم ہے کہ پورے قرآن کی تشریح و تفسیر صوفیانہ اشارات و رموز کی روشنی میں کی گئی ہے اور طریقت و حقیقت کے معارف و حقائق کے جواز میں قرآنی آیات سے استدلال کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر بسم اللہ کی تفسیر میں ب سے مراد اللہ کے بہار و جمال کو بتایا گیا ہے جبکہ الف مخفی سے اس کے جلال کی کمالیات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے حرف س قہاریت و ربوبیت خداوندی کے سرّ خفی کی وضاحت کرتا اور حرف میم دلالت کرتا ہے کہ اللہ اس پوری کائنات کا مالک و متصرف ہے۔ حروف مقطعات کو عام طور پر مفسرین کرام نے آیات متشابہات میں شمار کیا ہے جن کے مفہوم و معنیٰ کی تعیین کرنا فعل عبث ہے ان کا صحیح مفہوم صرف اللہ کو معلوم ہے مگر فاضل مصنف ان حروف مقطعات کو مفتاح اسماء الٰہیہ قرار دے کر ان کے معانی بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر سورہ بقرہ میں الٓمٓ کے حروف کی تعیین اس طرح کرتے ہیں کہ الف اشارہ کرتا ہے کہ بندہ کو الف کی طرح کوئی حرکت اور محبت قبول نہ کرنی چاہیے جس طرح الف کسی دوسرے حرف سے نہیں ملتا اسی طرح اس کا دل ماسوا اللہ سے نہ ملے۔ الف بالکل سیدھا کھڑا رہتا ہے اسی طرح بندہ بھی بندگی اور عبدیت میں ہمیشہ مستقیم رہے۔ دوسرا حرف لام ہے جو اشارہ کرتا ہے کہ بندہ کا قلب لیّن اور نرم ہو اور اس کے اندر خشوع، انابت اور گداز ہو۔ میم کا مطلب ہے کہ بندہ اپنے رب کے احکام و اوامر کا مطیع و فرمانبردار ہو۔ اس طرح کے صوفیانہ مطالب سے یہ تفسیر بھری پڑی ہے۔ فاضل مصنف نے اپنے افکار کی تائید میں جن مآخذ سے مدد لی ہے ان میں حضرت احمد ابن عطاء اللہ سکندری (م ۷۰۹ھ)، حسن بصری (م ۱۱۰ھ)، امام دینوری (م ۱۴۱ھ)، اور امام قشیری (م ۴۶۵ھ) بڑے اہم ہیں۔

اس مکتب فکر کی ترجمانی کے لیے خواجہ سید محمد حسن گیسو دراز (۷۲۱—۸۲۸ھ) کا نام بھی اہمیت رکھتا ہے۔ خواجہ صاحب کی تفسیر الملتقط بڑی مشہور ہوئی انھوں نے پورے قرآن کی تفسیر تین بڑے عنوانات کے تحت کی:

حقائق۔ اس عنوان کے تحت آیت زیر نظر کی مختصر اور ضروری تشریح فرمائی۔

مستنبط۔ پھر دوسری سرخی لگا کر اسی آیت کی مکمل تفسیر کی اور الفاظ و معانی پر پوری بحث کی۔

لطائف۔ اس آیت سے متعلق کوئی واقعہ، قصہ یا نکتہ ضروری معلوم ہوا تو اسے بھی درج کر دیا۔

عربی زبان میں مکمل تفسیر لکھنے کا فریضہ اس طبقہ کے ایک اور نامور عالم شیخ عیسیٰ بن قاسم سندھی (۹۶۲—۱۰۳۱ھ) نے انجام دیا۔ شیخ لشکر محمد عارف شطاری مشہور بزرگ سے بیعت تھے۔ انھوں نے تفسیر کے علاوہ چند دیگر کتب بھی علوم قرآنی سے متعلق تصنیف کیں جن میں "الفتح المحمدی" اہم ہے جو صاحب زادہ فتح محمد کے لیے تیار کی تھی اس میں فاضل مصنف نے تفسیر کے مسائل و متعلقات سے بحث کی تھی۔ ان کی ایک دوسری کتاب "ترجمۂ اسرار الوحی" ہے۔ شیخ کی تفسیر کا نام "انوار الاسرار فی حقائق القرآن" ہے۔ یہ تفسیر دستیاب نہیں ہے اس کے بعض اجزاء "نزھۃ الخواطر" جلد پنجم میں

شامل ہیں جنھیں دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس میں صوفیانہ حقائق کی تشریح کی گئی ہے اور الشیخ الاکبر محی الدین ابن العربی (۵۶۰ــ ۶۳۸ھ) کے نظریہ وحدت الوجود کا اثبات کیا گیا ہے۔

چشتی سلسلے کے ایک بزرگ عالم ملا علی اصغر بن عبد الصمد قنوجی (۱۰۵۱ــ ۱۱۴۰ھ) کا نام نظر انداز نہیں کیا جا سکتا جنھوں نے شیخ پیر محمد لکھنوی سے طریقہ چشتیہ اختیار کرکے دستار خلافت حاصل کی تھی۔ آپ نے 'تفسیر جلالین' کے انداز پر 'ثواقب التنزیل فی إنارۃ التاویل' لکھی اور پورے قرآن کی تشریح و تفسیر کو سات گروپوں میں تقسیم کیا اور ہر گروپ کو ثاقبہ کا نام دیا۔ مثلاً سورہ الحمد کی تفسیر کو پہلے ثاقبہ میں اور سورہ بقرہ اور سورہ آل عمران کی تفسیر کو دوسرے ثاقبہ میں جگہ دی ہے۔ پورے قرآن کو سات گروپوں میں تقسیم کرنے کا یہ خاکہ دراصل درج ذیل آیت قرآنی سے مستنبط ہے:

ولقد آتیناك سبعًا من المثاني والقرآن العظيم (الحجر: ۸۷)

یہاں یہ بحث بڑی دلچسپ ہے کہ بعض اردو قارئین عام طور پر قرآن کو سات گروپوں میں تقسیم کرنے کا سہرا مولانا امین احسن اصلاحی کی تفسیر تدبر قرآن کے سر باندھتے ہیں جس میں قرآن کے مجموعی نظام کو سات گروپوں میں منقسم دکھایا گیا ہے۔ تدبر قرآن کے مطابق

پہلا گروپ فاتحہ سے شروع ہوتا ہے اور مائدہ پر ختم ہوتا ہے اس گروپ میں فاتحہ مکی سورہ ہے باقی چار مدنی سورتیں ہیں۔

دوسرا گروپ انعام اور اعراف دو مکی سورتوں سے شروع ہوتا ہے اور انفال و توبہ دو مدنی سورتوں پر ختم ہوتا ہے۔

تیسرے گروپ میں پہلے چودہ سورتیں یونس تا مومنون مکی ہیں۔ آخر میں سورہ نور ہے جو مدنی ہے۔

چوتھا گروپ فرقان سے شروع ہوتا ہے۔ احزاب پر ختم ہوتا ہے۔ اس میں ۸ سورتیں مکی ہیں آخر میں ایک سورہ احزاب مدنی ہے۔

پانچواں گروپ سبا سے شروع ہوتا ہے، حجرات پر ختم ہوتا ہے۔ اس میں ۱۳ سورتیں مکی ہیں اور آخری تین مدنی ہیں۔
چھٹا گروپ قٓ سے شروع ہو کر تحریم پر ختم ہوتا ہے۔ اس میں پہلے سات مکی سورتیں ہیں اس کے بعد دس مدنی۔
ساتواں گروپ ملک سے شروع ہو کر الناس پر ختم ہوتا ہے۔

ملا علی اصغر قنوجی نے بھی اسی طرح قرآن کو سات ثواقب میں تقسیم کیا ہے مگر سورتوں کی ترتیب و تقسیم میں دونوں کے یہاں بڑا فرق ہے تاہم یہ غلط فہمی رفع ہونی چاہیے کہ قرآن کو سات گروپوں میں تقسیم کرنے کا نظریہ بیسویں صدی کی پیداوار ہے۔ ملا قنوجی نے گرچہ صوفیانہ اشارات پر بھی توجہ مبذول کی ہے مگر عمومی انداز و منہاج علمی ہے اور اس میں احادیث پاک سے بھی استدلال کیا گیا ہے اسی طرح دیگر علوم قرآنی سے بھی مفصل بحث کی گئی ہے اور علماء و مفسرین سلف کی طرح حروف مقطعات کو متشابہ آیات میں شمار کیا گیا ہے۔

ہندوستان میں عربی زبان میں قرآن پاک کی یہ متصوفانہ تفسیریں دراصل عالم اسلام میں پھیلے ہوئے صوفیاء و مشائخ کی ان تفسیری کاوشوں کی تقلید میں کی گئی ہیں جن پر علم باطن اور علم اشارہ کا غلبہ ہے اور جو قرآنی آیات کو ان کے ظاہری مدلولات و مفاہیم سے ہٹا کر ایسے رموز و اشارات کا لباس پہناتی ہیں جن میں سے بیشتر شرعی مطالب سے

ہم آہنگ نہیں ہوتے نہ عربی ادب، لغت اور قواعد ان کا ساتھ دیتے ہیں۔ ان اشاری مفسرین میں محی الدین ابن عربی (۵۶۰ـ ۶۳۸ھ)، ابو محمد سہیل بن عبد اللہ تستری (۲۰۰ـ ۲۸۳ھ)، ابو عبد الرحمٰن السلمی (۳۳۰ـ ۴۱۲ھ)، ابو محمد الشیرازی (م ۶۰۶ھ)، نجم الدین دایہ (م ۶۵۴ھ) اور علاء الدین السمنانی (۶۵۹ـ ۷۳۶ھ) وغیرہ بڑے معروف ہیں اُن کی تفسیریں بالترتیب اس طرح ہیں:

تفسیر ابن عربی، مطبعۃ الأمیریہ، مصر، ۱۲۸۳ھ (۲ جلدوں میں)

تفسیر القرآن العظیم، مطبعۃ السعادۃ، مصر، ۱۹۰۸ء

حقائق التفسیر، مخطوط مکتبۃ الازہر (ایک جلد میں)

عرائس البیان فی حقائق القرآن، الھند، ۱۳۱۵ھ (۲ جلدیں)

التاویلات النجمیۃ، مخطوطہ دار الکتب المصریۃ، (۵ جلدیں) پانچویں جلد علاء الدین السمنانی نے مکمل کی۔

ان تمام مفسر صوفیاء نے قرآن پاک کی باطنی تفسیر کے لیے مندرجہ ذیل مرسل حدیث سے استدلال کیا ہے:

ما نزل من القرآن آیۃ إلّا ولھا ظھر وبطن ولکل حرفٍ حدٌّ ولکل حدٍّ مطلعٌ

حضرات صوفیاء کے نزدیک ظہر قرآن سے مراد علم تفسیر اور بطن قرآن سے مراد علم تاویل ہے۔ حد سے مراد کلام کا وہ معنیٰ ہے جہاں تک ذہن جا سکے اور مطلع سے مراد وہ مقام ہے جہاں انسان رسائی حاصل کر کے ملک علّام کے شہود سے مطلع ہوتا ہے۔ یہیں سے صوفیاء کرام نے قرآن کریم کی باطنی تفسیر پر استدلال کیا ہے جبکہ یہ باطنی تفسیر علمائے تفسیر کے نزدیک مذموم تفسیر بالرّائے کے دائرہ میں آتی ہے۔

فقہی رجحانات

قرآن پاک سے احکام شریعت اور مسائل فقہ مستنبط کرنے کا رجحان دور صحابہ سے موجود رہا ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو استنباطِ مسائل کے چار مآخذ کی تعلیم دی تھی، قرآن کریم، سنت مطہرہ، اجماع اور قیاس۔ انہی بنیادی مصادر سے ہر دور میں علماء و فقہائے کرام نے اسلامی شریعت کے ہزارہا مسائل مستنبط کیے اور عرب و عجم کے اختلاط کے نتیجہ میں اسلامی تہذیب کو درپیش چیلنجز اور گتھیوں اور الجھنوں کا مداوا تلاش کیا۔ قرآن کریم کی فقہی تفسیر اور احکام شریعت کے تعلق سے پورے قرآن سے فقیہانہ استدلال کی بناڈالنے والوں میں علامہ ابوبکر الجصاص (۳۰۵ـ ۳۷۰ھ) کا نام نمایاں ہے جنھوں نے "احکام القرآن" کے نام سے فقہ حنفی کی تائید و حمایت میں قرآن کریم کی ایک تفسیر لکھی۔ یہ کتاب تین ضخیم جلدوں میں شائع ہو کر مقبول ہو چکی ہے۔ اس تفسیر میں قرآن کی تمام آیتوں کا ذکر کیا گیا ہے مگر تفصیل و تشریح صرف ان آیات کی کی گئی ہے جن سے کوئی فقہی حکم نکلتا ہو اسی لیے یہ کتاب تفسیر سے زیادہ فقہی کتاب معلوم ہوتی ہے۔ حنفی فقہ کی تائید و تصویب میں قرآن پاک کی تفسیر کا فریضہ جن بزرگوں نے انجام دیا ان میں شیخ ابو الحسن علی بن موسیٰ بن یزداد القمی (م ۳۰۵ھ)، شیخ جمال الدین محمود بن احمد معروف بہ ابن السراج القونوی (م ۷۷۰ھ) اور دوسرے اصحاب علم و فضل کا نام بھی آتا ہے مگر جو شہرت و مقبولیت امام جصّاص کے حصہ میں آئی وہ کسی دوسرے حنفی فقیہ کو نہ مل سکی۔

فقہ شافعی کی حمایت اور استحکام کے لیے جن فقہائے کرام نے قرآن کریم کی تشریح و تفسیر کا بیڑہ اٹھایا ان میں امام

ابوالحسن طبری الکیا الہراسی (۴۵۰-۵۰۴ھ)، امام شہاب الدین ابوالعباس احمد بن یوسف حلبی السمین (م ۷۵۶ھ) اور امام جلال الدین سیوطی قابل ذکر ہیں۔ اول الذکر کی کتاب احکام القرآن ایک ضخیم جلد میں ہے، ثانی الذکر کی تفسیر کا نام القول الوجیز فی احکام الکتاب العزیز" ہے اور آخرالذکر کی تصنیف "الاکلیل فی استنباط التنزیل" ایک جلد پر مشتمل ہے۔

مالکی فقہاء میں امام ابوبکر ابن العربی (۴۶۸-۵۴۳ھ) اور ابوعبداللہ القرطبی (م ۶۷۱ھ) کافی معروف ہیں اور ان کی تفسیریں بالترتیب "احکام القرآن، دو جلدوں میں اور "الجامع لاحکام القرآن"، مصر سے طبع ہو کر خراج تحسین حاصل کر چکی ہیں۔

زیدی فقہاء میں سے حسین بن احمد النجری (آٹھویں صدی) کی تفسیر "شرح الخمسمائۃ آیۃ"، شمس الدین یوسف بن احمد ثلائی زیدی (م ۸۳۲ھ) کی تفسیر "الثمرات الیانعۃ والاحکام الواضحۃ القاطعۃ" تین ضخیم جلدوں میں، اور محمد بن حسین بن قاسم (گیارہویں صدی) کی تفسیر "منتہی المرام شرح آیات الاحکام"، قابل ذکر ہیں ایک اثناعشری عالم مقداد بن عبداللہ السیوری (آٹھویں صدی) کی تفسیر "کنز العرفان فی فقہ القرآن"، شیعہ فقہ کی تائید و حمایت میں ایک بہترین تفسیر سمجھی جاتی ہے۔

مذکورہ بالا فقہی تفاسیر نے اپنے اپنے مکاتب فکر کی تقویت اور استحکام کے لیے عظیم الشان خدمات انجام دیں مگر ان کا منفی اثر یہ مرتب ہوا کہ قرآن کریم کی عالمگیر ہدایت اور اس کے آفاقی و انسانی اصول چھوٹے چھوٹے فرقوں اور ان کے تنگ دائروں میں محصور ہو گئے۔ ہندوستان پر بھی اس فقہی رجحان کے اثرات مرتب ہوئے اور یہاں بھی علماء و فقہاء نے قرآن کریم کی فقہی تفسیریں لکھیں اور اپنے فقہی مکاتب کی تائید میں قرآنی آیات سے استدلال کیا۔

ہندوستان میں فقہ حنفی کی تائید و حمایت میں تفسیریں لکھنے والوں میں ایک نمایاں نام شیخ احمد بن سعید معروف بہ ملا جیون جون پوری (۱۶۳۷-۱۷۱۸ء) کا ہے جن کی تفسیر "تفسیرات احمدیہ"، مولانا عبداللطیف اور مولانا عبدالکریم کی تصحیح و تنقیح کے ساتھ جید برقی پریس دہلی سے ۱۹۳۰ء میں شائع ہو چکی ہے۔ مگر اس میں فاضل مفسر نے قرآن کی صرف ان آیتوں کی وضاحت کی ہے جن سے کوئی فقہی حکم مستنبط ہوتا ہو۔

فقہ حنفی کی تائید میں عربی زبان میں تفسیر لکھنے کا فریضہ شیخ الاسلام بن قاضی عبدالوہاب گجراتی (م ۱۱۰۹ھ) نے بھی انجام دیا تھا۔ وہ عالم گیر کے دور میں شیخ الاسلام مقرر کیے گئے تھے ان کی تفسیر "زبدۃ التفاسیر للقدماء المشاہیر" ۱۰۹۳ھ میں مکمل ہوئی۔ فاضل مفسر نے خود مقدمہ میں صراحت کی ہے کہ اس تفسیر کی عبارت حفص بن سلیمان کی روایت کے مطابق اور احکام کا بیان امام ابوحنیفہ کے مسلک کے مطابق ہے۔ اس تفسیر کی عبارتیں آسان اور مختصر ہیں اور معانی و مطالب بھی سادگی سے بیان کیے گئے ہیں۔ کہیں کہیں اخبار و قصص بھی مذکور ہیں۔

اس مکتب فکر کے ایک اہم عالم اور صوفی شیخ کلیم اللہ جہان آبادی (۱۰۶۰-۱۱۴۱ھ) ہیں جنھیں مشائخ چشت میں بڑا امتیاز مقام حاصل تھا۔ آپ کی تفسیر "قرآن القرآن بالبیان"، شاہ رفیع الدین محدث دہلوی کے اردو ترجمہ قرآن کے حاشیہ پر مطبع احباب سے شائع ہو چکی ہے۔ ایک چشتی صوفی ہونے کے باوجود آپ کی تفسیر پر تصوف سے زیادہ فقہ کی چھاپ نظر آتی ہے۔ آپ نے خود مقدمہ میں صراحت کی ہے کہ "میں مذہباً حنفی اور مسلکاً صوفی ہوں"۔ اس تفسیر میں اسباب نزول سے بھی بحث موجود ہے۔

حنفی مفسرین میں قاضی ثناء اللہ پانی پتی (م ۱۲۲۵ھ) کا نام بڑا معروف ہے۔ آپ نے استاد مرزا مظہر جان جاناں (۱۱۰۹ھ اور ۱۱۱۳ھ کے درمیان-۱۱۹۵ھ) سے طریقۂ مجددیہ کے مراحل طے کیے اور انھی کے نام پر اپنی تفسیر کا نام "تفسیر مظہری" رکھا۔ یہ تفسیر

دس ضخیم جلدوں میں طبع ہو چکی ہے۔ قاضی صاحب نے اس تفسیر میں احکام وعقائد فقہ کی تفصیل بیان کی ہے اور شوافع کے علی الرغم احناف کی وکالت کی ہے کہیں کہیں صوفیانہ اصطلاحات بھی استعمال کی ہیں مگر بحیثیت مجموعی وہ حنفی فقہ کی تصویب و تائید کرتے ہیں۔ مسائل فقہ میں زیادہ تر کتاب الہدایہ سے استدلال کیا ہے۔ اسرائیلی روایات کی پُرزور تردید کی ہے اور انھیں یہودیوں کی فتنہ پردازی قرار دیا ہے۔

فقہ حنفی کے علی الرغم سلفی مسلک و منہاج کے علم برداروں نے بھی تفسیری ادبیات میں خاطر خواہ اضافہ کیا ہے۔ انھوں نے فقہاء کرام کی آراء سے مکمل بے اعتنائی برتی ہے اور تفسیر قرآن میں فقہی مسائل سے دلچسپی بالکل نہیں لی ہے۔ انھوں نے قرآن اور احادیث نبویہ کو اپنی تفسیر کی بنیاد بنایا ہے۔ ان مفسرین میں ایک ممتاز نام نواب صدیق حسن خاں بھوپالی (م ۱۳۰۷ھ ۱۸۸۹ء) کا ہے جن کی عربی تفسیر "فتح البیان فی مقاصد القرآن"، مصر سے طبع ہو کر مقبول ہو چکی ہے۔ اس تفسیر میں فاضل مفسر نے جہالت، تقلید شخصی، فقہی تعصب اور بدعات وخرافات کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ ان کا منہج تفسیر بالماثور اور سلف صالح کا ہے۔ زیادہ تر تفسیر ابن کثیر اور فتح القدیر شوکانی پر اعتماد کیا ہے۔ نواب صاحب کا عربی زبان میں ایک رسالہ "نیل المرام من تفسیر آیات الأحکام" بھی قابل ذکر ہے۔ اس رسالہ میں امام شوکانی سے استفادہ کرتے ہوئے احکامی آیات پر گفتگو کی گئی ہے۔ یہ رسالہ ۱۲۹۲ھ میں مطبع علوی لکھنؤ سے شائع ہوا پھر عرب ممالک سے اس کی متعدد اشاعتیں عمل میں آئیں۔

مسلک سلف کے منہاج اور طرز تفسیر پر اصرار کرنے والے مفسرین میں میاں سید نذیر حسین محدث دہلوی (۱۸۰۵ـ۱۹۰۲ء) اور ان کے تلامذہ اور حلقۂ اثر کا بھی تذکرہ ضروری ہے مثال کے طور پر ان کے ایک شاگرد سید محمد بن امام عبداللہ غزنوی (م ۱۲۹۶ھ) نے تفسیر قرآن کے میدان میں قابل ذکر خدمات انجام دیں جن میں سید معین الدین محمد بن عبدالرحمٰن الحسن الإیجی الشافعی (م ۸۹۴ھ) کی تفسیر جامع البیان پر ان کا حاشیہ بڑا اہم ہے۔ یہ حاشیہ "الهامش علی تفسیر جامع البیان"، کے نام سے متعدد بار شائع ہو چکا ہے۔ پہلی بار جموں وکشمیر کے سید فیروز الدین نے ۱۲۹۶ھ میں اسے اپنے ذاتی صرفہ سے شائع کیا۔ اس کے بعد ۱۳۴۴ھ مطبع نامی دہلی سے پھر ۱۳۴۷ھ میں مطبع مجتبائی دہلی سے یہ تفسیر شائع ہوئی۔ آخر میں شیخ منیر احمد صاحب نے دو حصوں میں مزید تحقیق کے ساتھ یہ تفسیر مع حواشی ۱۳۹۶ھ میں شائع کی۔ اسی حلقہ کے ایک اور عالم ابو سعید شرف الدین پنجابی (م ۱۹۶۱ء) کا نام بھی اہم ہے جنھوں نے علوم حدیث وتفسیر میں متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ آپ کی ایک اہم کتاب "الجمع والتدوین للآیات الواردۃ فی صحیح البخاری" ہے جس میں فاضل مصنف نے عربی زبان میں صحیح بخاری میں وارد قرآنی آیات کی ترتیب و تدوین کی ہے۔ یہ کتاب ابھی شائع نہیں ہو سکی ہے اس کا تذکرہ عبدالرحمٰن عبدالجبار الفریوائی نے (جھود أهل الحدیث فی خدمة القرآن الکریم، جامعۃ سلفیہ بنارس ۱۹۸۰ء، ص ۴۵) کیا ہے۔

اہتمام نظم و مناسبت کا رجحان

قرآن پاک کی آیات اور سورتوں میں باہمی نظم اور مناسبت کا اہتمام مفسرین کرام نے ابتدا سے کیا ہے اور اپنی اپنی صلاحیت اور محنت کے مطابق تفسیر قرآن میں اس کا التزام کیا ہے۔ ان علماء ومفسرین میں امام فخرالدین رازی (۱۱۵۰ء

۱۲۱۰ء)، محی الدین ابن العربی، ابوجعفر احمد بن ابراہیم ابن زبیر (۱۲۳۰-۱۳۰۸ء)، علامہ جلال الدین سیوطی، امام ابوداؤد سجستانی (۱۸۰-۸۸۹ء)، شیخ ولی الدین ملوی، شیخ ابوبکر نیشاپوری، علامہ برہان الدین البقائی (۸۰۹-۸۸۵ھ) وغیرہ کا نام بڑا نمایاں ہے۔ آخر الذکر نے تو نظم و مناسبت کی بھرپور رعایت کرتے ہوئے پورے قرآن کی تفسیر بھی لکھی جو "نظم الدرر فی تناسب الآی والسور" کے نام سے حیدر آباد سے شائع ہو کر مقبول ہو چکی ہے۔

اس میدان میں بھی ہندوستانی علماء اور مفسرین نے قابل قدر خدمت انجام دی ہے بلکہ اس حوالہ سے بعض ہندوستانی عربی تفسیریں عالم اسلام میں نظیر نہیں رکھتیں۔ اس ضمن میں مشہور عالم حسن محمد بن میا بجیو (۹۲۳-۹۸۲ھ) کی "تفسیر محمدی" بڑی اہم ہے۔ یہ مخطوطہ کی شکل میں سرسالار جنگ لائبریری حیدر آباد میں محفوظ ہے۔ فاضل مصنف احمد آباد کے عالم و محقق تھے۔ اکتالیس سالوں تک درس و افاضہ میں مشغول رہے۔ ان کی یہ تفسیر ربط آیات کی ایک دلچسپ اور قابل قدر کاوش ہے جس میں الفاظ کے متعین معانی سے زیادہ مفہوم بتانے کی کوشش کی گئی ہے۔ مختلف آیات سے احکام بھی مستنبط کیے گئے ہیں اور ان میں ائمہ کے اختلافات کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے۔

اس ضمن میں شیخ مبارک بن خضر ناگوری (۹۱۱-۱۰۰۱ھ) کا تذکرہ ضروری ہے جن کی عربی تفسیر "منبع عیون المعانی ومطلع شموس المثانی"، ۵ ضخیم جلدوں میں تین ہزار صفحات پر مشتمل ہے یہ تفسیر کتب خانہ سید تقی لکھنؤ میں محفوظ ہے جس کا مطالعہ ڈاکٹر محمد سالم قدوائی نے اپنی کتاب "ہندوستانی مفسرین اور ان کی عربی تفسیریں" میں تفصیل سے کیا ہے۔ اس تفسیر میں علمی و ادبی رنگ کے ساتھ صوفیانہ رنگ بھی موجود ہے۔ فاضل مفسر جب کسی سورہ کا آغاز کرتے ہیں تو ابتداء ہی میں اس کا مضمون بیان کر دیتے ہیں پھر اس سورہ کے نظم اور اس کی وجوہ کی نقاب کشائی کرتے ہیں۔ وہ ہر آیت کی تفسیر کرتے وقت جملوں کے درمیان ربط اور آیتوں اور سورتوں کے مابین مناسبت کو ساتھ ساتھ بیان کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر جب سورہ "وَالضُّحٰی" "وَاللَّیْلِ إِذَا سَجٰی" کے درمیان اور سورہ "وَاللَّیْلِ إِذَا یَغْشٰی" کے درمیان وہ ربط و تعلق تلاش کرتے ہیں تو پہلی سورہ کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نعت اور دوسری سورہ کو حضرت ابوبکرؓ کی مدح و توصیف قرار دیتے ہیں۔

نظم و مناسبت کے سیاق میں گجرات کے صوفی اور عالم شیخ علاء الدین علی بن احمد مہائمی (۷۷۶-۸۳۵ھ) کو بین الاقوامی شہرت حاصل ہوئی اور آپ کی عربی تفسیر "تبصیر الرحمٰن و تیسیر المنّان بعض ما یشیر إلی اعجاز القرآن" نے عربی تفاسیر میں ممتاز اور منفرد مقام حاصل کیا۔ اس تفسیر میں ہر سورہ کے آغاز میں اس کا تعارف اور وجہ تسمیہ بیان ہوئی ہے۔ ہر سورہ میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی بالکل نئی تشریح کی گئی ہے جو مضمون سورہ سے مربوط اور ہم آہنگ ہے اس میں فنی اور لغوی بحثیں بھی ہیں مگر صوفیانہ رموز و حقائق اور ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کا اثبات بھی ہے۔ حروف مقطعات کی عقلی توجیہات بھی ہر قاری کو اپنی جانب متوجہ کرتی ہیں۔ البتہ فلسفیانہ اور متصوفانہ مباحث کی وجہ سے زبان کہیں کہیں دقیق ہو گئی ہے۔

تفسیر القرآن بالقرآن کا رجحان

اس میں کوئی کلام نہیں کہ قرآن کی تفسیر خود قرآن کی روشنی میں کرنا افضل ترین طریقہ ہے مگر احادیث و آثار کی مدد لیے بغیر قرآن کی تشریح و تفصیل آسان نہیں۔ آیات قرآن کو اس انداز میں سمجھنے کی کوشش عالم اسلام میں بہت ہوئی ہے۔

مگر پورے قرآن کی اس انداز میں تفسیر بس ہندوستان ہی کا کارنامہ ہے۔ اس ضمن میں ایک اہل حدیث عالم علاّمہ عنایت علی اثری وزیر آبادی شاگرد محدث عبد المنّان وزیر آبادی کا نام قابل ذکر ہے۔ موصوف نے عربی زبان میں سورہ فاتحہ سے سورہ نساء تک اسی انداز میں تفسیر لکھی جو "آیاتٌ لِلسائلین" کے نام سے ۱۳۴۶ھ میں طبع ہوئی۔

اس سیاق میں مولانا ثناء اللہ امرتسری (۱۸۶۸ـ ۱۹۴۸ء) نے عالم اسلام میں بڑی مقبولیت حاصل کی۔ مولانا مفسّر قرآن کے علاوہ ایک کامیاب مبلغ و مناظر بھی تھے اور عیسائیت، قادیانیت، آریہ سماجی اور بہائیت کے خلاف زندگی بھر اسلام اور سنت مطہرہ کا دفاع کرتے رہے۔ ہفت روزہ اہل حدیث امرتسر کے مدیر تھے۔ ہزار سے زائد مناظروں میں شرکت کی اور سو سے زائد چھوٹی بڑی کتابیں لکھیں۔ عربی زبان میں آپ کی تفسیر القرآن بکلام الرحمٰن، عالم اسلام میں بے نظیر سمجھی جاتی ہے۔ پورے قرآن میں آیات قرآن ہی کی مدد سے تفسیر و تشریح نے دنیائے اسلام کو اپنی طرف متوجہ کیا اور جریدہ الاہرام اور المنار جیسے موقر عربی اخبارات نے فاضل مفسّر کی عربی زبان پر قدرت و مہارت کو سراہا اور انھیں ہندوستان کے عظیم مفکرین میں شمار کیا۔

اس تفسیر میں عقلی طرز تفسیر پر سخت تنقید کی گئی ہے اور تفسیر بالماثور پر اصرار کیا گیا ہے۔ اسماء و صفات الٰہی کی تشریح میں اشاعرہ کے نکتۂ نظر کی پیروی کی گئی ہے تاہم بعض عقائدی مسائل میں مصنف نے متکلمین کے اسلوب کو اختیار کیا ہے اور اس پر بحث و مناظرہ کا کلامی ماحول غالب آگیا ہے جس کی وجہ سے خود سلفی علماء کی جانب سے اس کی شدید مخالفت ہوئی۔ تقریباً اٹھارہ کتابیں اس تفسیر کی تردید و تنقید میں لکھی گئیں اور اس طرح مدتوں لا طائل مناظرے اس تفسیر کے تعلق سے ہوتے رہے۔ اردو زبان میں آپ کی تفسیر ثنائی، آٹھ ضخیم حصوں میں ہزاروں صفحات پر مشتمل ہے اس میں فاضل مفسّر نے قرآن کریم کا فصیح اردو میں ترجمہ بھی کیا ہے۔ اسلوب بیان منطقی اور کلامی ہے۔ منکرین قرآن، سنت میں تحریف کرنے والے اور بدعتی حضرات بطور خاص نشانہ رہے ہیں علی گڑھ تحریک کے بانی اور روح رواں سرسید احمد خاں مرحوم کو فاضل مفسّر نے نیچری قرار دیا ہے اور فطرت کے قوانین سے متعلق ان کے نظریات و افکار پر جراحت آمیز تنقید کی ہے۔ یہ تفسیر مطبع چشمہ نور امرتسر سے ۱۳۱۳ھ میں طبع ہوئی دوسری بار مطبع ثنائی سرگودھا سے اس کی اشاعت عمل میں آئی۔ پھر ہندوستان و پاکستان سے اس کے متعدد ایڈیشن نکلے۔

اس تفسیر کی پہلی خوبی یہ ہے کہ ہر آیت کا ترجمہ اسی کے نیچے درج ہے جس سے غیر عربی داں حضرات کو معانی قرآن کے سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے۔ ترجمہ و تفسیر میں ربط آیات و سور اس کی دوسری خوبی ہے۔ اس کا تیسرا امتیاز منکرین و منحرفین اسلام کی تردید اور ان کے تمام اعتراضات و شکوک کا مفصل تجزیہ اور ان کے کافی و شافی جوابات مہیا کرنا ہے۔

اظہار ذات کا رجحان

قرآن بنیادی طور پر کتاب ہدایت ہے۔ یہ حق و باطل کے درمیان خط امتیاز کھینچنے والا الفرقان ہے۔ یہ کفر و شرک کی تیرہ و تار اندھیاریوں سے نکالنے والا نور مبین ہے۔ تفسیر قرآن کا بنیادی محرک اور اساسی عامل قرآن فہمی کی راہ ہموار کرنا اور عوام الناس کو قرآن سے قریب کرنا ہے۔ تفسیر و تشریح کی وہی کوشش مطلوب قرار دی جاسکتی ہے جس کے پس پردہ مذکورہ بالا محرک کارفرما ہو۔ بدقسمتی سے عالم اسلام میں ہوا و ہوس اور اغراض و مفادات کی تکمیل میں ایسی تفسیریں لکھنے کا رواج بھی ہوگیا جن سے مقصود اپنی ذات کا اظہار، اپنی علمیت کا اعلان اور اپنی قابلیت و صلاحیت کا اعتراف کروانا تھا اس کے لیے وہ تفسیری نکات بیان کیے جانے لگے جن سے لوگ مفسّر کی بے پناہ صلاحیت سے مرعوب ہوں اور اس کی تخلیقی و

و اختراعی قوت کو تسلیم کرلیں۔ علامہ محمد حسین ذہبی مرحوم نے اپنی معروف کتاب "تاریخ التفسیر والمفسرین" میں ایسی تفسیروں کی نشاندہی کی ہے جن میں تکلف و تصنع اور اغراق و مبالغہ کا عنصر نمایاں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ھ) نے بدعتی فرقوں کی تردید کے لیے ایک ضخیم تفسیر "المختزن" لکھی تھی۔ یہ تفسیر ستر جلدوں میں تھی۔ ابن العربی کے بقول اس کی پانچ سو جلدیں تھیں۔ تاج الدین السبکی (م ۷۷۱ھ) نے نقل کیا ہے کہ اس تفسیر کی ایک جلد انھوں نے دیکھی ہے۔ یہ تفسیر دست بُردِ زمانہ کی نذر ہوگئی۔ اسی طرح امام الحرمین جوینی (م ۴۷۸ھ) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ایک ضخیم تفسیر مرتب کی تھی جس میں ہر آیت کی دس طرح تفسیر کی گئی تھی۔ ان تینوں مفسرین کی تفسیریں علماء و اکابر میں مقبول و محترم قرار پائیں کیونکہ ان کا مقصود رشد و ہدایت کے سوا کچھ نہ تھا۔

اس طرح کی محیر العقول تفسیروں کا سراغ ہندوستان کی عربی ادبیات میں بھی ملتا ہے۔ یہاں بھی ایسے نادر روزگار فضلاء پیدا ہوئے جنھوں نے اپنی خداداد صلاحیتوں سے کام لے کر ایسی حیران کن تفسیریں لکھیں جن سے عالم اسلام کے ارباب علم و فضل ششدر رہ گئے۔ ان میں شیخ حاجی عبدالوہاب بخاری صاحب (۸۶۹-۹۳۲ھ) کی "تفسیر القرآن" بڑی منفرد حیثیت رکھتی ہے۔ شیخ صاحب سکندر لودھی (مدت حکومت ۱۴۸۹-۱۵۱۷ء) کے عہد حکومت میں دہلی میں سکونت پذیر تھے۔ آپ نے پورے قرآن کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ یہ مناقب و فضائل نبوی کا عنوان بن گیا ہے۔ اس تفسیر کے بیشتر حصے ضائع ہوگئے ہیں۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی (۹۵۹-۱۰۵۲ھ) نے اپنی مشہور تصنیف أخبار الأخیار میں سورہ مریم، سورہ طٰہٰ، سورہ انبیاء اور سورہ حج کے بعض تفسیری حصے نقل کیے ہیں جن سے پوری تفسیر کا منہاج اور مضمون معلوم ہوجاتا ہے۔

انسانی عقل کو مبہوت کردینے والی ایک اور عربی تفسیر "سواطع الإلہام" کا تذکرہ بھی ضروری ہے جو اکبر کے درباری عالم ابوالفیض فیضی (۹۵۴-۱۰۰۴ھ) کی شاہکار ہے۔ یہ تفسیر سات سو صفحات پر مشتمل ہے اور غیر منقوط ہے۔ پورے قرآن کی تفسیر اس طرح کی گئی ہے کہ کہیں ایک نقطہ بھی استعمال نہیں ہوا ہے۔ مقدمہ میں فاضل مفسر نے اپنے خاندانی حالات بیان کیے ہیں اس کے بعد جمع و ترتیب قرآن، سورِ قرآن اور اسماء قرآن پر گفتگو کی ہے۔ محکمات و متشابہات کے مسائل اور دوسرے تفسیری اصولوں کی تفصیل بھی مہیا کی ہے۔ ہر سورہ کے آغاز میں اس کی شان نزول اور اسباب نزول سے بھی بحث کی ہے۔ اس کی زبان آسان ہے اور معانی بھی سہل الفہم ہیں مگر نقطوں کے استعمال سے پرہیز کرنے کی وجہ سے تعقید بھی پیدا ہوگئی ہے۔ بسا اوقات عبارتوں کو سمجھنا بڑا دشوار ہوگیا ہے تاہم یہ تفسیر فاضل مصنف کی عربی زبان پر بے پناہ قدرت کی آئینہ دار ہے۔ اسی لیے مولانا مناظر احسن گیلانی نے اس تفسیر کو عالم اسلام میں بے نظیر قرار دیا ہے۔ فاضل مفسر تفسیر کا آغاز اس طرح کرتے ہیں:

> اللہ لا الہ إلا ھو لا أعلمہ ما ھو وما أدرکہ کما ھو أحامد المحامد ومحامد الأحامد
> للہ مصعد لوامع العلم وملھم سواطع الإلہام۔

اپنے والد کا تعارف اس طرح کراتے ہیں:

> ھو أساس العلم وأصل الروح ومطلع الإلہام ورأس الرءوس وإمام الکرام

جب کسی سورہ کو مدنی قرار دینا ہوتا ہے تو کہتے ہیں:

مورد ھا مصر رسول اللہ صلعم

اور مکی سورہ کے لیے یہ الفاظ استعمال کرتے ہیں :

مورد ھا أمّ الرحم

سورہ بقرہ کی ابتدائی آیت ھُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ کی تفسیر اس طرح بیان کرتے ہیں :

ھدیٰ دالّ موصل لکلّ مأمول وصراط مسلك اھل الوصول وھو مصدرٌ
أو ردہ مورد ھادٍ وھو محمول لھو المطروح أوحالٌ للمتقین عمّا ساءوھم
رھطٌ أراد اللہ إسلامھم وھداھم أوھم أھل إسلام رامواإکمالہٗ۔

بغیر کسی نقطہ کے استعمال کے پورے قرآن کی تفسیر میں فاضل مصنف کو کتنی دقتیں آئی ہوں گی اور کتنے جاں گداز مراحل سے انھیں گزرنا پڑا ہوگا اس کا اندازہ ہمیں نہیں ہو سکتا یہ فاضل مفسر کی خداداد قابلیت اور اعلیٰ ترین لیاقت ہی تھی کہ وہ اس پورے سفر میں کامراں رہے اور ایک ایسی عظیم الشان یادگار چھوڑ گئے جو علمی دنیا سے برابر خراج تحسین حاصل کرتی رہے گی۔ تاہم یہ سوال برابر ذہن میں خلجان پیدا کرتا رہے گا کہ اس حیران کن تفسیری کاوش نے اپنے دور کے انسانوں کو قرآنی ہدایت سے کس قدر قریب کیا۔

(اس مضمون کا سب سے بڑا اور اہم ماخذ ڈاکٹر محمد سالم قدوائی کی تصنیف "ہندوستانی مفسرین اور ان کی عربی تفسیریں" ہے، جو ایک حوالہ کی کتاب سمجھی جاتی ہے۔ فاضل مصنف نے تمام قارئین کی سہولت کے لیے اختصار کو ملحوظ رکھا ہے۔ اس بات کی ضرورت ہے کہ ان میں سے الگ الگ تفسیروں کو لے کر ان کے رجحانات کا تفصیلی جائزہ لیا جائے اس سے ہندوستان کی تفسیری خدمات پر روشنی پڑے گی اور یہاں کے علماء کے انداز اور قرآن مجید کے سمجھنے اور سمجھانے کے اصولوں کا پتہ چلے گا۔)

مفتی محمد مشتاق تجاروی*

قرآن مجید کے ہندی تراجم

اسلام کی شعاعیں جب سرزمین عرب سے نکل کر عجم کے علاقوں میں پہنچیں اور عجمی اقوام جو عربی زبان سے نا آشنا تھیں وہ حلقہ بگوش اسلام ہوئیں تو قرآن مجید جو اسلام کی اساس ہے اس کو سمجھنے اور اس کے معنی پر غور کرنے اور ان کا ترجمہ کرنے کی تحریک ان میں بھی پیدا ہوئی۔ تاہم ابتدائی عہد میں ہمیں کسی باضابطہ ترجمہ کی اطلاع نہیں ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے اس طرح کے تراجم زبانی رہے ہوں۔ البتہ عہد صحابہ میں قرآن پاک کی بعض سورتوں کا فارسی ترجمہ حضرت سلمان فارسی نے کیا تھا[1] اور اس کے بھی شواہد ہیں کہ اہل فارس نماز میں بھی فارسی ترجمہ پڑھ لیا کرتے تھے۔[2]

ہندوستان میں اسلام عہد رسالت میں پہنچ گیا تھا اور یہاں کی مقامی زبانوں میں اس کے ترجمے یقیناً ہوئے ہوں گے لیکن تاریخی طور پر قرآن پاک کے پہلے ہندی ترجمے کا سراغ ۲۷۰ھ/۸۸۳ء میں ملتا ہے۔ اس ترجمے کا تذکرہ چوتھی صدی کے مشہور سیاح بزرگ شہریار نے کیا ہے۔[3] یہ کشمیر و پنجاب کے حکمراں راجہ مہروک بن رائق کے لیے کیا گیا تھا۔ راجہ نے منصورہ (سندھ) کے حکمراں عبداللہ بن عمر سے درخواست کی کہ کوئی ایسا عالم ان کے پاس بھیجا جائے جو اس کو اسلام کے بارے میں بتائے۔ عبداللہ بن عمر نے ایک ایسے عالم کو ان کے پاس بھیجا جن کی پیدائش سندھ میں ہوئی تھی اور وہ کئی ہندوستانی زبانوں کے ماہر تھے۔ انھوں نے قرآن پاک کا سورۂ یٰسین تک ترجمہ کیا تھا۔ راجہ اس ترجمہ کو پڑھ کر مسلمان ہو گیا۔[4]

اس کے بعد جس ترجمہ کا تذکرہ ملتا ہے وہ سترھویں صدی کے اوائل میں دہلی یا اس کے مضافات میں کیا گیا تھا۔ اس ترجمے کو مولانا فضل الرحمٰن گنج مرادآبادی[5] نے دیکھا تھا۔ اس کے بارے میں ایک مرتبہ ارشاد فرمایا:

> "مولوی عبدالقادر صاحب کے ترجمے سے دو سو برس پیشتر بھاکا (ہندی) میں نہایت عمدہ ترجمہ قرآن شریف کا ہوا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے۔"[6]

اس ترجمے کے بارے میں فی الوقت کوئی اطلاع نہیں۔ ممکن ہے کسی کتاب خانے کے نہاں خانوں میں

---

* مرکز مذہبی تحقیقات و رہنمائی، علی گڑھ

پوشیدہ ہو۔ اس کے سو سال بعد عہدِ عالمگیری میں قرآن پاک کا ایک اور ہندی ترجمہ ہوا تھا۔ یہ ترجمہ بادشاہ کے حکم سے اس کی بیٹی زیب النساء کے لیے تیار کیا گیا تھا، یہ ترجمہ مکمل ہے اور دستیاب بھی ہے۔ اس سے قبل کے تراجم کا چونکہ کوئی سراغ نہیں ملتا اس لیے کہا نہیں جا سکتا کہ وہ کس قسم کے تراجم ہوں گے، ان کی زبان کیسی ہوگی اور اسلوب کیا اختیار کیا گیا ہوگا۔ لیکن زیب النساء کے لیے کیا گیا ترجمۂ قرآن کا نمونہ دستیاب ہے۔ اس ترجمے میں صرف متن کا ترجمہ ہی نہیں ہے بلکہ اصطلاحات اور اسماء کا بھی ترجمہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے بلکہ اس ترجمے میں عربی الفاظ سرے سے استعمال ہی نہیں کیے گئے۔ خالص ہندی کے الفاظ کا استعمال ہوا ہے۔ چند نمونے حسبِ ذیل ہیں۔

اللہ	نارائن، بھگوان، پرمیشر، کرتار	من مکان بعید	کالے کوسوں سے
رسول	بسیٹھ	یسری	سہج اور سکھ ساتھ
فرشتہ	دیوتا	کافر	ادھرمی
آیت	پنہ، بانگی، ٹوک، ٹکڑی	دین	دھرم، چلن
حکمت	سمجھ، بوجھ، ویدانت	جہنم	نرک
روزہ	برت	سجدہ کرو	سیس نواؤ
سکینہ	سکھ چین	مغفرت	مکتی
عباد	سیوکوں	رضوان من اللہ	آنند ہے کرتار بہت بڑے سے
ربانی	مہنت	دار السلام	بیکنٹھ بکھری
جبریل	دیوتا سیوک کرتار کا	قیامت	پرلوک
ولی	میت	شہداء	سچیار
فسق	چھنالا	شریک	سجھیار
سلام علیکم	سکھمنی ہو تم پر	وجیہہ	موہنی مورت ۵۶

اس ترجمے کے مصنف کا نام تو معلوم نہیں تاہم یہ اس دور میں مسلمان ہندی شعراء و ادباء کے عین ذوق کے مطابق ہے۔ اس دور میں اسلامی شخصیات و اصطلاحات کے لیے بلا تکلف ہندی الفاظ استعمال کیے جاتے تھے، مثلاً ملک محمد جائسی نے حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کو پنڈت لکھا ہے۔ اسی طرح سعد اللہ نے اللہ کے لیے لفظ بھگوان استعمال کیا ہے مثلاً ؎

سچے ہردے دھیان سو سدا جپیو بھگوان سعد اللہ یہ دیا ہوئی اور دائی نے دینو گیان

زیب النساء کے لیے کیے گئے اس ترجمے کے بعد مولانا فضل الرحمٰن گنج مراد آبادی نے قرآن پاک کی بعض آیات اور بعض سورتوں کا ترجمہ کیا، مولانا کا ترجمہ بھی اسی اسلوب اور انداز میں ہے۔ اس میں بھی الفاظ کے ہندی مترادف تلاش کرنے میں غایت تتبع سے کام لیا ہے بلکہ اس ترجمہ میں بعض اسماء کے ہندی مترادف کے بجائے، ہندی ترجمہ دیا ہے۔ مثلاً لفظ اللہ کے لیے زیب النساء کے ترجمے میں بھگوان، ایشور، پرمیشر اور کرتار کے الفاظ آئے ہیں

جو ہندو مذہب میں خالق اور مالک کائنات کے نام ہیں۔ لیکن مولانا فضل الرحمٰن نے لفظ اللہ کا لفظی ترجمہ "من موہن" کیا ہے۔ اسی طرح تسبیح کا ترجمہ اتم سمرن کیا ہے، اس ترجمے سے چند الفاظ بطور نمونہ یہ ہیں۔

مالک الملک	راج گوسائیں	ولی	ہیت میت
کتاب	آکاش بانی	مفلحون	امنگ پاون ہار
اصحاب الجنۃ	بیکنٹھ باسی	نبی	اوتار
وکنت نسیاً منسیا	اور بھولی بسری ہو جاتی	قرآن مبین	اجلا وید
یسئلہ من فی السموات والارض	سارا سنسار اس کے دوار کا بھکاری ہے	کل من علیہا فان	سارا سنسار مٹنہار ہے
آیت	چنہ	سجدہ	للاٹ دھرنا
یوم الدین	جگوتی کا دن	رزق	بھوگ، تسبیح — اتم سمرن

مولانا فضل الرحمٰن کا یہ ترجمہ کئی مرتبہ شائع ہوا۔ پہلی بار گلشن ابراہیمی پریس لکھنؤ میں چھپا، ایک مرتبہ دارالاشاعت کاندھلہ (مظفر نگر) کے کسی کتب خانے سے شائع ہوا اور اب خدا بخش لائبریری نے اس کو شائع کیا ہے۔

اس ترجمے کے علاوہ مولانا فضل الرحمٰن کی طرف ایک ترجمہ اور منسوب ہے، وہ دراصل مولانا کے درس قرآن کا مجموعہ ہے۔ مولانا کے درس قرآن کو مولوی تجمل حسین صاحب بہاری نے دیوناگری میں لکھا اور مولانا عبدالباری فرنگی محلی نے اس کو ۱۳۴۱ھ میں دیوناگری میں لکھنؤ سے شائع کرایا۔ یہ ترجمہ صرف ۴۴ صفحات پر مشتمل تھا اور پہلے ایڈیشن کی تعداد اشاعت ایک ہزار تھی[۸]

لیکن مولانا فضل الرحمٰن کے یہ دونوں ترجمے نامکمل تھے۔ البتہ ۱۹۱۵ء میں ایک پادری احمد شاہ مسیحی نے پورے قرآن پاک کا ہندی ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ راجپور ضلع دہرہ دون سے پہلے ۱۹۱۵ء میں شائع ہوا پھر اسی سال اس کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا اور ۱۹۲۵ء میں تیسرا ایڈیشن منظر عام پر آیا۔ اس ترجمے کے صفحات کی تعداد ۴۳۲ ہے اور اس میں جابجا مختصر حواشی بھی تحریر کیے ہیں۔ ترجمہ بامحاورہ ہے، مترجم نے براہ راست عربی سے ترجمہ کیا ہے[۹]۔ اب اس ترجمے کو ہنری مارٹن انسٹی ٹیوٹ جبل پور نے دوبارہ شائع کرنے کا پروگرام بنایا ہے۔

ایک ترجمہ شیخ محمد یوسف صاحب جو اخبار "نور" قادیان ضلع گورداسپور پنجاب کے ایڈیٹر تھے، انھوں نے بھی کیا تھا۔ یہ ترجمہ بھی مکمل تھا اور ہندو سکھ برادران سے قرآن کا تعارف کرانے کے لیے کیا گیا تھا۔ یہ ترجمہ بغیر متن کے شائع ہوا، اس کے صفحات کی تعداد ۷۴۲ اور نام "قرآن شریف کا ہندی انوادُ" تھا۔ اس کے طابع و ناشر پنڈت دولت رام شرما تھے اور اسٹار پریس بانار ہال امرتسر سے شائع ہوا[۹]۔

خواجہ حسن نظامی نے بھی قرآن پاک کے ہندی ترجمے اور مختلف انداز میں ہندو برادران وطن تک قرآن پہنچانے کی جدوجہد کی۔ انھوں نے مولانا غلام محمد صاحب فاضل دیوبند (سابق پنڈت کیشو رام شرما) اور کئی دوسرے ہندی جاننے والے ہندو اور مسلمانوں کی مدد سے قرآن پاک کا مکمل ترجمہ کروایا۔ یہ ترجمہ دو جلدوں میں چھپا۔ اس کی پہلی اشاعت ۱۹۲۸ء میں اور دوسری ۱۹۲۹ء میں ہوئی۔ اس کے صفحات کی مجموعی تعداد ۹۰۰ ہے۔

خواجہ حسن نظامی نے ڈپٹی نذیر احمد کے ترجمے کو بھی دیوناگری رسم الخط میں شائع کرایا تھا۔ اس کی اشاعت غالباً ۱۹۳۰ء کے بعد ہوئی تھی۔

خواجہ حسن نظامی نے ایک عالم دین جو عربی و انگریزی پر عبور رکھتے تھے اور تفسیر کا خاص ملکہ حاصل تھا ان کے ذریعے قرآن پاک کا ترجمہ اور تفسیر لکھوانی شروع کی، یہ تفسیر صرف سورۂ بقرہ تک ہو سکی، بعد میں اس کو موقوف کرا دیا۔ اس تفسیر کا ہندی ترجمہ مولانا غلام محمد صاحب اور ان کے رفقاء نے کیا۔

ایک ترجمہ مولانا محفوظ الرحمٰن نگرامی (متوفی ۱۹۴۲ء) نے بھی کیا تھا۔ لیکن یہ ترجمہ ابھی تک طبع نہیں ہو سکا۔ مولانا عبد الماجد دریابادی کو اس ترجمے کی تلاش تھی۔ انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس کا املا ایک غیر مسلم کیا کرتے تھے [۱۸]۔ اس کے علاوہ قاضی عابد علی (متوفی ۱۹۶۱ء) بلھوری (کان پور) نے بھی آسان ہندی میں قرآن پاک کا ایک ترجمہ کیا تھا۔ یہ ترجمہ ماہنامہ "الاسلام" کانپور میں قسط وار شائع ہوتا تھا اور پندرہ پارے تک شائع ہوا۔ اس کے بعد یہ سلسلہ موقوف ہو گیا۔ معلوم نہیں انھوں نے اس ترجمہ کی تکمیل کی تھی یا نہیں۔ اس ترجمے کے ساتھ مختصر تفسیری حواشی بھی لکھے گئے تھے۔

ایک ترجمہ ۱۹۵۵ء میں جماعت اسلامی رامپور نے شروع کیا تھا۔ یہ دراصل مولانا صدر الدین اصلاحی کے اردو ترجمے کا ہندی ترجمہ تھا۔ اس کو ہندی میں پنڈت کیلاش ناتھ برہسپت، حافظ ابو محمد امام الدین رام نگری اور افضل حسین صاحب بستوی نے کیا تھا۔ اس کا صرف پہلا پارہ ہی شائع ہوا۔

حافظ امام الدین رام نگری نے قرآن پاک کے پہلے پارہ اور تیسویں پارہ کا ترجمہ مع مختصر تفسیر کے ۱۹۵۸ء میں شائع کیا۔

مشہور ہندو احیاء پرست رہنما ونوبا بھاوے نے بھی قرآن پاک کی ایک ہزار سے زیادہ آیات کا انتخاب روح القرآن کے نام سے مرتب کیا تھا، اصلاً یہ انتخاب مراٹھی میں تھا، اس کا اردو، ہندی، انگریزی اور مختلف زبانوں میں ترجمہ ہوا۔ ہندی میں "قرآن سار" کے نام سے یہ ترجمہ شائع ہوا۔

بعد میں روح القرآن یعنی اردو ترجمے کو دیوناگری رسم الخط میں الگ سے بھی شائع کیا گیا۔

ہندی زبان کے مشہور شاعر بھارتیندو ہرش چندر نے بھی قرآن پاک کا ہندی ترجمہ کرنا شروع کیا تھا جو رسالہ ہرش چندر چندرکا ۱۸۷۷ء میں شائع ہونا شروع ہوا تھا، لیکن یہ ترجمہ پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچ سکا۔

اسی طرح لکھنؤ کے نند کمار اوستھی نے بھی قرآن پاک کا ہندی ترجمہ کیا۔ اس ترجمہ کے ساتھ مکمل متن کو بھی دیوناگری رسم الخط میں لکھا گیا، اور جا بجا مختصر حواشی تحریر کیے گئے۔

قرآن پاک کا ایک مکمل اور سلیس ترجمہ مولانا فاروق خاں صاحب نے کیا تھا جو مکتبہ الحسنات، رامپور سے شائع ہوا۔ یہ ترجمہ سابقہ تراجم سے بہتر اور بامقصد تھا، اس کے اب تک دسیوں ایڈیشن نکل چکے ہیں۔

قرآن پاک کا ایک مکمل ترجمہ مولانا بشیر احمد فرنگی محلی نے ترتیب دیا تھا۔ ترجمہ کی زبان سلیس اور سادہ تھی جا بجا تفسیری حواشی بھی تھے۔

قرآن مجید کا ایک ترجمہ مولانا مودودی کے اردو ترجمے کا ہندی انواد ہے۔ یہ ترجمہ بھی مولانا فاروق خاں صاحب

نے کیا ہے۔ نہایت عمدہ ادبی ہندی میں یہ ترجمہ اپنی مثال آپ ہے۔ اس کو مرکزی مکتبہ اسلامی نے شائع کیا ہے اور اب تک اس کے کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

ایک ہندی ترجمہ علماء دیوبند نے کیا۔ اس پر بحیثیت مترجم مولانا ارشد مدنی کا نام ہے۔ تاہم اس ترجمے کے کرنے میں مولانا ابوالحسن بارہ بنکوی کی خدمات بھی قابل ستائش ہیں۔ مولانا نے شبانہ روز محنت کرکے اس ترجمے کی زبان اور اسلوب کی آبیاری کی۔

ان تراجم کے علاوہ بعض اور ترجموں کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔ مثلاً ۱۹۲۸ء سے قبل کسی پنڈت جی نے قرآن پاک کے دو پاروں کا ہندی ترجمہ کیا تھا۔ اسی طرح آریہ سماج کی طرف سے بھی قرآن پاک کا ایک ہندی ترجمہ شائع کیا گیا۔ غالباً یہ ترجمہ مکمل نہیں ہے بلکہ انتخاب آیات ہے اور ان کا موازنہ ویدکے منتروں سے کیا گیا ہے۔

۱۹۹۴ء میں حکومت ہند کے سابق کیبنٹ سکریٹری ونود چند پانڈے نے قرآن پاک کا ترجمہ کیا ہے۔ پانڈے جی نے لکھا ہے کہ قرآن انسانی کلام نہیں ہے بلکہ وحی ہے اس لیے اصل قرآن کی جگہ کوئی ترجمہ نہیں لے سکتا خواہ وہ کتنا ہی کامیاب ترجمہ کیوں نہ ہو، پانڈے جی لکھتے ہیں کہ ان کی یہ کوشش محض اس لیے ہے کہ ہندی جاننے والے بھی قرآن کے اس آفاقی پیغام سے واقف ہو سکیں۔

یہ ترجمہ نثری نہیں ہے بلکہ نظم معریٰ میں ہے اور اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ قرآن پاک کی آیات میں ایک نغمگی اور صوتی آہنگ ہے جس کی کسی قدر رعایت نظم میں ہی ہو سکتی ہے نثر میں نہیں۔

حواشی

۱۔ امام سرخسی: مبسوط، طبع قاہرہ ص ۱/۳۷

۲۔ امام سرخسی نے لکھا ہے کہ حضرت سلمان فارسی کے ترجمے کو اہل فارس نماز میں پڑھتے تھے، پھر جب ان کو عربی پڑھنے کی عادت ہو گئی تو انھوں نے فارسی میں پڑھنا ترک کر دیا۔

۳۔ بزرگ بن شہریار: عجائب الهند، تہران ۱۹۶۶ء، ص ۳-۴

۴۔ ایضاً۔

۵۔ سید محمد علی مونگیری: ارشاد رحمانی۔ مطبع فیض منبع شاہجہانی ص ۴۶، تذکرہ فضل الرحمٰن از مولانا ابوالحسن علی ندوی۔ ص ۸۳

۶۔ مولانا فضل الرحمٰن گنج مرادآبادی: من موہن کی باتیں۔ گلشن ابراہیمی پریس، لکھنؤ

۷۔ زندگی۔ رامپور۔ جلد ۳۷، شمارہ ۴، اکتوبر ۱۹۶۶ء، قرآن پاک کے ہندی تراجم از جناب سید قادر علی صاحب

۸۔ ایضاً۔

۹۔ ایضاً۔

۱۰۔ ایضاً۔

محمد سالم قدوائی *

سرسید کا مذہبی فکر
ان کی تفسیر کی روشنی میں

سر سید کی تمام تصانیف میں ان کی تفسیر سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ اکثر علماء ان کی اس تفسیر کی وجہ سے ان سے بہت بدظن ہوئے اور کفر و الحاد کا فتویٰ صادر کیا۔ حالانکہ تفسیر لکھتے وقت سر سید کا مقصد ہرگز وہ نہ تھا جو بعد میں لوگوں نے ان کی طرف منسوب کیا۔ سر سید کا عقیدہ یہ تھا کہ اسلام کے تمام اصول و ضوابط عقل کے مطابق ہیں اور قرآن مجید میں کوئی ایسی چیز بیان نہیں کی گئی ہے جو عقل انسانی کی حدود سے باہر ہو۔ ان کے عقائد کا خلاصہ مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔

۱۔ خدا ایک ہے جو ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا۔ وہی ساری دنیا کا خالق اور تمام کائنات کا صانع ہے۔

۲۔ خدا کا کلام اور اس کے رسول کا کلام خلاف حقیقت و خلاف واقعہ نہیں ہو سکتا۔

۳۔ قرآن مجید اللہ کا کلام ہے اور اس کی تمام باتیں درست اور سچی ہیں۔ اس کی جن آیات کو بہ ظاہر خلاف واقعہ یا متضاد سمجھا جاتا ہے ان آیات کو ہم سمجھنے سے قاصر ہیں یا غلط سمجھتے ہیں۔

۴۔ سوائے رسول اللہ صلعم کے کوئی بھی انسان ایسا نہیں ہے جس کے قول و فعل کو مذہبی امور میں تسلیم کیا جا سکتا ہو۔

۵۔ احادیث میں جو مذہبی امور سے متعلق ہیں اور ان میں جو دنیاوی امور سے متعلق ہیں امتیاز کرنا چاہیے۔ اور صرف اول الذکر کو اگر ان کا قولِ رسول ہونا قطعی طور پر ثابت ہو واجب العمل تسلیم کرنا چاہیے۔

۶۔ انسان خارج از طاقت امور کے لیے مکلف نہیں ہے۔

۷۔ اسلام کے تمام احکامات فطرت کے عین مطابق ہیں (اور فطرت کو پیدا کرنے والا خدا ہے)۔

قرآن مجید کو اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا۔ چوں کہ آپ کے بعد کوئی دوسرا نبی نہیں آنے والا تھا اس لیے جو کتاب آپ پر نازل کی گئی اس کو لازمی طور پر ایسا ہونا چاہیے تھا کہ جب تک دنیا قائم ہے اس سے ہر قسم کے مسائل کو حل کیا جا سکے۔ قرآن مجید کی سب سے بڑی افادیت اہمیت اور معجزہ یہی ہے کہ نازل

---

* پروفیسر شعبۂ علوم اسلامیہ و ایڈیٹر فکر و نظر، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی۔ علی گڑھ

ہونے کے بعد سے اب تک وہ ایک ایسے دستور کا کام دیتا رہا ہے جو دینی اور دنیاوی مسائل کے حل اور ان کی ہم آہنگی کے لیے مثال ہے۔ قرآن مجید کے پہلے مفسر خود رسول اللہ صلعم تھے۔ آپ کی زندگی میں جو بھی مسائل مسلمانوں کو پیش آتے وہ آپ سے دریافت کرتے۔ اور آپ حالات اور قرآنی دستور کی روشنی میں ان کا حل بیان فرمادیتے۔ آگے چل کر جب تفسیر نے باقاعدہ فن کی شکل اختیار کی تو مفسرین کے الگ الگ اسکول بن گئے اور ان لوگوں نے مختلف نقطۂ نظر سے اپنی تفسیریں مکمل کیں۔

زمانے کو کبھی قرار نہیں رہا۔ حالات کے اوراق ہمیشہ گردش دوراں سے پلٹتے رہے اور لوگوں کو ہر دور میں اس بات کی ضرورت محسوس ہوتی رہی کہ قرآن کو حالات اور سماج سے ہم آہنگ رکھا جائے۔ ہندوستان کے بدلتے ہوئے حالات میں سرسید نے اس ضرورت کو سب سے پہلے محسوس کیا انھوں نے مسلمانوں کی اصلاح و فلاح کا بیڑا اٹھایا اور اپنی زندگی کو مسلمانوں اور اسلامی علوم کی ترقی کے لیے وقف کردیا۔ ان کا خیال تھا کہ مسلمان اسی وقت آگے بڑھ سکتے ہیں جب وہ انگریزی زبان اور علوم جدیدہ کی تعلیم حاصل کریں۔ اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو اپنے مذہبی عقائد و امور میں پختہ ہونا چاہیے۔ اور اس کی بنیاد قرآن و سنت پر ہونا چاہیے۔ مسلمانوں میں بہت سے ایسے توہمات نے عقائد کی شکل اختیار کرلی ہے جن کا مذہب سے دور دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ وہ مذہب کی سچی روح سے بہت دور نکل گئے ہیں۔ انھوں نے خود مذہب کو سمجھنے کے لیے قرآن کریم کا اور اس دور کی مروّجہ تفسیروں کا مطالعہ کیا تو ان کو اندازہ ہوا کہ وہ زیادہ تر ضعیف روایات اور بے سروپا قصص سے مملو ہیں جو اکثر یہودیوں کی روایات سے ماخوذ ہیں اور قرآن مجید اور قانونِ فطرت سے میل نہیں کھاتیں۔ پھر انھوں نے کتب اصول تفسیر کا مطالعہ کیا تاکہ اندازہ کر سکیں کہ تفسیر قرآن کن بنیادوں پر کی گئی ہے۔ لیکن ان میں بھی ان کو کوئی ایسی بات نہ مل سکی جس سے وہ ان مشکلات کو حل کر سکتے جو موجودہ حالات میں در پیش تھیں۔ چنانچہ وہ خود لکھتے ہیں:

> "پھر میں نے بقدر اپنی طاقت کے خود قرآن مجید پر غور کیا اور چاہا کہ قرآن ہی سے سمجھنا چاہیے کہ اس کا نظم کن اصولوں پر واقع ہوا ہے اور جہاں تک میری طاقت میں تھا میں نے سمجھا اور میں نے پایا کہ جو اصول خود قرآن مجید سے نکلتے ہیں ان کے مطابق کوئی مخالفت علوم جدیدہ میں نہ اسلام سے ہے اور نہ قرآن سے پھر انھیں اصول پر ایک تفسیر قرآن مجید کی لکھنی شروع کی۔"[1]

سرسید نے جس وقت یہ تفسیر لکھی مخالفتوں کا سیلاب اُمنڈ پڑا اور ان پر کفر کے فتوے لگے۔ مگر انھوں نے ان باتوں کی طرف زیادہ توجہ نہ دی اس لیے کہ وہ سمجھتے تھے کہ جو لوگ ان کی جدید تعلیم اور انگریزی کے حصول کی تحریک کو پسند نہ کرتے تھے وہ قرآن مجید کی اس تفسیر کو جو علوم جدیدہ کے تقاضوں کے پیش نظر لکھی گئی تھی اور جس میں اندھی تقلید کے مقابلے میں عقل کی توجہات کی گئی تھی کسی طرح پسند نہ کریں گے۔ لیکن جب ان کے قریبی دوست بھی شکوک و شبہات میں مبتلا ہونے لگے تو انھوں نے جن اصولوں کو سامنے رکھ کر اپنی تفسیر شروع کی تھی انھیں ایک رسالے کی صورت میں لکھ دیا جس کا نام خود انھوں نے تحریر فی اصول التفسیر رکھا۔ یہ پندرہ اصول ہیں جو مع تشریح کے اس رسالے میں موجود ہیں۔

نواب محسن الملک نے سرسید کی تفسیر پر خاصے اعتراضات کیے۔ ان کے پہلے خط کے جواب میں سرسید نے اپنی تفسیر

کے انداز اور اصولوں کو مختصراً بیان کیا ہے۔ اس خط کا ایک حصہ درج ذیل ہے جس سے ان کے عقلی پہلوؤں کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

"جانمن! حقیقت یہ ہے کہ تم نے خدا کی عظمت کا جس عظمت کے وہ لائق ہے اور قرآن مجید کی صداقت کا جس صداقت کے وہ لائق ہے اور مذہب اسلام کی عزت اور سچائی کا جس عزت اور سچائی کے وہ لائق ہے اپنے دل پر نقش کا تجربہ نہیں کی ہے۔ اس لیے تمھاری رائے یا تمھارا دل اور تمھارا ایمان ڈانوا ڈول ہوتا ہے۔ اگر تم خیالات کو دل سے محو کر کے یہ سچا اور دلی یقین کر لو کہ خدا سچا ہے اور قرآن اس کا کلام اور بالکل سچا ہے تو تم کو اس قسم کے شبہات ہرگز پیدا نہ ہوں گے۔"[۲۸]

اس خط میں آگے چل کر انھوں نے تفسیر لکھنے میں جو اصول طے کیے تھے ان کا مختصراً ذکر کیا ہے۔ یہ انہی اصولوں کا خلاصہ ہے جو انھوں نے "تحریر فی اصول التفسیر" میں بیان کیے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"پہلا اصول یہ ہے کہ خدا سچا ہے اور قرآن مجید اس کا کلام اور بالکل سچ ہے اور صحیح ہے۔ کوئی علم یعنی سچ اس کو جھٹلا نہیں سکتا بلکہ اس کی سچائی پر زیادہ روشنی ڈالتا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ اب ہمارے سامنے دو چیزیں موجود ہیں۔

۱۔ 'ورک آف گاڈ' یعنی خدا کا کام ۲۔ 'ورڈ آف گاڈ' یعنی خدا کا کلام یعنی قرآن مجید۔ ورک آف گاڈ اور ورڈ آف گاڈ کبھی مختلف نہیں ہو سکتا۔ اگر مختلف ہو تو ورک آف گاڈ تو موجود ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا۔ اور اس لیے ورڈ آف گاڈ جس کو کہا جاتا ہے اس کا جھوٹا ہونا لازم آتا ہے۔ نعوذ باللہ منہا۔ اس لیے ضرور ہے کہ دونوں متحد ہوں۔

تیسرا اصول۔ ورک آف گاڈ یعنی قانونِ قدرت ایک عملی عہد خدا کا ہے اور وعدہ اور وعید یہ قولی معاہدہ ہے اور ان دونوں میں سے کوئی بھی خلاف نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس سے یہ سمجھنا کہ اس کی تسلیم سے خدا کی قدرت مطلق میں نقصان آتا ہے جیسا کہ میں سمجھتا ہوں کہ تمھارا خیال ہے محض غلط اور وہم اور ناسمجھی ہے۔

چوتھا اصول۔ خواہ یہ تسلیم کرو کہ انسان مذہب یعنی خدا کی عبادت کے لیے پیدا ہوا ہے، خواہ یہ کہو کہ مذہب انسان کے لیے بنایا گیا ہے۔ دونوں حالتوں میں ضرور ہے کہ انسان میں بہ نسبت دیگر حیوانات کے کوئی ایسی چیز ہو کہ وہ اس بار کے اٹھانے کا مکلف ہو اور انسان میں وہ شے کیا ہے، عقل ہے۔ اس لیے ضرور ہے کہ جو مذہب اس کو دیا جاوے وہ عقل انسانی کے مافوق نہ ہو۔ اگر وہ عقل انسانی کے مافوق ہے تو انسان اس کا مکلف نہیں ہو سکتا بلکہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کہ بیل یا گدھے کو امر و نہی کا مکلف قرار دیا جاوے یا کسی گدھے کو جون پور کا قاضی بنا دیا جاوے۔

مذہب اسلام اور خدا کا کلام ان نقصانوں سے پاک ہے وہ بتلاتا ہے کہ تم سمجھ لو اور سمجھ کر یقین کرو کہ خدا جو کچھ بتاتا ہے اور کہتا ہے وہ سچ ہے۔ اس سے زیادہ سچائی کیا ہو سکتی ہے

جو بانئ اسلام کی زبان سے کہہ دینے کو خدا نے فرمایا "انما انا بشر مثلکم یوحی الی انما الٰھکم الٰہ واحد انما انا بشیر و نذیر" جانتی مذہب اسلام اور خدا کے کلام کو دیو اور پری کے قصے مت بناؤ۔ ورنہ جو فوقیت اسلام کو دوسرے مذاہب باطلہ پر ہے وہ ساقط ہو جاتی ہے اور انسان عقل انسانی کی رو سے قابلِ یقین نہیں رہتا۔"[۱۷]

یہی وہ بنیادی اصول ہیں جن کو سرسید نے تفسیر لکھتے وقت اپنے سامنے رکھا۔ سرسید کا دور وہ تھا جہاں نئی قدریں نئی فکریں اور نئے تخیلات ابھر کر سامنے آ رہے تھے۔ سرسید نے مسلمانوں کی گرتی ہوئی حالت کو پوری طرح سے سمجھ لیا تھا اور ان کو یقینِ کامل تھا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان اپنے مذہب کی سچی روح کو پوری طرح سے نہیں سمجھے ہیں۔ وہ ہر چیز کو محض تقلیدی انداز سے دیکھتے ہیں۔ اور انھوں نے خدا کی کتاب کو بجائے ایک عملی چیز کے محض نمازوں میں پڑھی جانے والی سورتوں کی حد تک محدود کر رکھا ہے۔ سرسید اسلام کو صحیح معنوں میں ایک سچا مذہب سمجھتے تھے اور اس کے ساتھ ساتھ ان کو اس کا بھی یقین تھا کہ جو مذہب سچا ہے وہ ہر زمانے اور ہر ماحول کے تقاضوں سے اپنے کو ہم آہنگ کر سکتا ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر مسلمان قرآن کو کھلے ذہن سے سمجھیں تو ان کو اندازہ ہوگا کہ اس میں جو باتیں کہی گئی ہیں وہ کسی خاص وقت یا مخصوص حالات کے لیے نہیں بلکہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہیں۔

سرسید کا عقیدہ تھا کہ قرآن کا معجزہ اس کی ظاہری فصاحت و بلاغت نہیں بلکہ اس کا اعجاز وہ تعلیمات و احکامات ہیں جو قانون فطرت کے مطابق ہیں ہر زمانے کے لیے ہیں اور ہر شخص کی سمجھ میں آسانی سے آسکتے ہیں۔ ان کے مذہبی عقیدے کی بنیاد اس پر تھی کہ قرآن مجید اور قانونِ فطرت میں مکمل یکسانیت اور ہم آہنگی ہے۔ اور ان دونوں میں کسی قسم کا بھی اختلاف کسی طرح بھی نہیں ہو سکتا۔ ان کا کہنا تھا کہ کائنات اللہ کا عمل اور قرآن مجید اس کا قول ہے۔ ظاہر ہے اللہ کے قول و فعل میں تضاد ممکن نہیں۔ وہ قرآنی احکامات کو ہر زمانے کے لیے واجب العمل سمجھتے تھے۔ لیکن اس کی تفسیر و تاویل جو بہت سے مفسرین نے کی ہیں ان سے اختلاف کرتے تھے۔ ان کے نزدیک قرآن مجید اللہ کی وحدانیت، اس کے احکامات اچھے اخلاق اور حسن معاشرت کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ اسے کوئی تاریخی یا فنی کتاب نہیں سمجھتے۔ وہ قرآن مجید میں ناسخ و منسوخ کے بھی قائل نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک قرآن میں جہاں اس قسم کا ذکر ہے اس سے مراد قدیم انبیا کی شریعتیں ہیں جو ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلعم کی ہمیشہ رہنے والی شریعت کے مقابلے میں منسوخ ہو گئیں۔

سرسید نے تفسیر لکھتے وقت انھیں سب باتوں کو پیشِ نظر رکھا۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان کی تفسیر میں بہت سی ایسی باتیں ملتی ہیں جو دوسرے مفسرین سے بالکل مختلف ہیں۔ خاص طور سے ان مقامات پر جہاں وہ ہر بات کو عقل کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں اور صرف قصے کہانیوں کو تسلیم نہیں کرتے۔ مثلاً سرسید حضرت عیسیٰؑ کے بغیر باپ کے پیدا ہونے اور آسمان پر زندہ اٹھائے جانے سے انکار کرتے ہیں۔ انھوں نے بہت تفصیل سے اس مسئلے پر بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ عام مفسرین نے جس طرح سے ان واقعات کو بیان کیا ہے وہ عقلِ انسانی کی پہنچ سے دور ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ دونوں باتیں قرآن مجید سے ثابت نہیں ہیں۔ فرشتے کا حضرت مریمؑ کو بیٹے کی بشارت دینا اور ان کا یہ کہنا کہ مجھے مرد نے نہیں چھوا ہے۔ یہ ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے کہ حضرت عیسیٰؑ بغیر باپ کے پیدا ہو گئے تھے اس لیے کہ اس پورے قصے میں کوئی لفظ ایسا استعمال نہیں ہوا ہے جس سے بن باپ کے پیدا ہونے کا اشارہ ملتا ہو۔ وہ اس بشارت کا مطلب یہ

بیان کرتے ہیں کہ حضرت مریمؑ کا نکاح ہوگا اور قانونِ قدرت کے مطابق ان کے بچہ ہوگا، جیسا کہ بعد کی روایات اور خود انجیل مقدس سے پتا چلتا ہے کہ یوسف نامی شخص سے ان کی شادی ہوئی اور انہی سے بچہ ہوا۔ لوگوں کے اس اعتراض کا جواب کہ اگر ان کے کوئی باپ ہوتا تو ان کی ابنیت باپ کی طرف منسوب ہوتی اور قرآن مجید میں ہر جگہ ابن مریم نہ کہا جاتا، وہ یہ کہتے ہیں کہ جب قرآن مجید نازل ہوا تو حضرت عیسیٰؑ ابن مریم کے لقب سے مشہور تھے اسی لیے قرآن مجید نے اسی لقب سے ان کا ذکر کیا تاکہ سننے والے الجھن میں مبتلا نہ ہوں اور یہ قرآن مجید کا اندازِ بیان ہے کہ وہ ایسی ہی باتیں پیش کرتا ہے جس کو لوگ آسانی سے سمجھ لیں۔ اِن کے انتقال کے سلسلے میں بھی وہ تمام مفسرین کی باتوں سے اختلاف کرتے ہیں اور ان کو یہودیوں اور عیسائیوں کی غیر محقق باتیں قرار دیتے ہیں، اور قرآن ہی سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ یہودیوں کا یہ کہنا کہ حضرت عیسیٰؑ کو سنگ بار کرکے قتل کیا گیا اور عیسائیوں کا یہ بیان کہ ان کو صلیب پر چڑھایا گیا دونوں ہی غلط ہیں اور قرآن کے الفاظ "ما قتلوہ و ما صلبوہ" (یعنی نہ ان کو قتل کیا گیا اور نہ سولی دی گئی) یہودیوں اور عیسائیوں کے خیالات کی تردید کرتے ہیں اور طبعی طریقۂ انتقال کی دلالت۔ اسی طرح حضرت عیسیٰؑ کا گہوارہ میں بولنا، اندھوں اور کوڑھیوں کو اچھا کرنا وغیرہ کی وہ عقلی توجیہات کرتے ہیں۔[۵۴]

جنوں کے متعلق بھی سرسید کا دعویٰ ہے کہ اس قسم کی کسی مخلوق کا وجود قرآن سے ثابت نہیں ہے۔ ان کا خیال ہے کہ قرآن کریم میں جہاں جنوں کا ذکر ہے وہاں انسانوں کی ایک قدیم وحشی قوی ہیکل قوم مراد ہے۔ اس سلسلے میں بھی انھوں نے بہت تفصیل سے بحث کی ہے اور اپنی بات کا ثبوت اشعارِ عرب اور لغاتِ عرب سے پیش کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ جن کا اطلاق زمانہ جاہلیت میں وحشی و جنگلی قوموں پر ہوتا تھا اور وہ سب انسان تھے اور وہ وہمی و خیالی وجود جن کی عرب پرستش کرتے تھے اور جنھیں "جن" سے تعبیر کرتے تھے قرآن مجید سے ان کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔[۵۵]

اسی طرح سرسید نے حضرت آدم، حضرت ابراہیم، حضرت نوح، حضرت یوسف، ہاروت و ماروت، طالوت و جالوت، اصحابِ فیل، ملائکہ و شیطان اور معجزات وغیرہ کے واقعات و حالات کی تفسیر کے افسانوی اندازِ بیان کو بعید از عقل اور ناقابلِ اعتنا قرار دیا ہے اور پوری دقتِ نظر کے ساتھ بحث کرکے افسانہ اور حقیقت کو الگ الگ کرکے دکھایا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے عقل انسانی کو جھنجھوڑا ہے اور یہ سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ قرآن مجید میں جو بھی واقعات پرانے زمانے اور لوگوں کے بیان کیے گئے ہیں وہ قرین قیاس اور عقل انسانی کی حدود کے اندر ہیں۔ قرآن مجید کی ان باتوں کو اسرائیلی خرافات اور یہودی روایات کے ہم پلہ کر دینا درست نہیں ہے۔

سرسید اجتہاد یا اجماع امت کے قائل نہیں، وہ ہر ذی عقل مسلمان کو اس بات کا حق دیتے ہیں کہ جن مسائل میں کوئی نص صریح نہ ہو اس میں اپنی عقل و بصیرت کے مطابق فیصلہ کرے ــــ اوپر جو کچھ میں نے عرض کیا ہے اسے مختصراً پروفیسر محمد عمر الدین مرحوم کے الفاظ میں یوں پیش کیا جاسکتا ہے جو انھوں نے اپنے مضمون "سرسید کا نیا مذہبی طرز فکر" میں سرسید کے مذہبی خیالات و عقائد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھے ہیں:

> "اس میں شک نہیں کہ سرسید کے مذہبی فکر کا یہ مرکزی عقیدہ کہ "الاسلام ھو الفطرۃ والفطرۃ ھی الاسلام" آج اصولی اعتبار سے تمام مفکرین و مویدین اسلام کے نزدیک شرفِ قبولیت حاصل کرچکا ہے۔ اقبال، مودودی بلکہ قدیم طرز پر تعلیم پائے ہوئے حضرات

علما بھی اسلام کو دین فطرت تسلیم کرنے میں سرسید کے ہم خیال و ہمنوا ہیں۔ یہی ان کے کارنامے کی اہمیت کا سب سے بڑا ثبوت ہے۔ لیکن ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ سرسید نے اپنے زمانے کے شبہات اور ضروریات کے لحاظ سے اس زمانے کے مسلمات اور معلومات کی روشنی میں اپنے اجتہادات پیش کیے ہیں۔ ان میں سے بعض چیزیں صرف وقتی اہمیت کی حامل تھیں لیکن بعض مستقل قدر و قیمت بھی رکھتی ہیں۔ ہمیں ان کے فلسفے اور تصانیف میں سے ان عناصر کو جو زندہ رہنے والے ہیں اور مستقل قدر و قیمت رکھتے ہیں لینا چاہیے اور ان کی بنیاد پر نئی ضروریات، نئے مسائل اور نئی معلومات کی روشنی میں اسلامی فکر کو آگے بڑھانا چاہیے۔

اسلامی فکر کی نئی تشکیل کے سلسلے میں ہمیں پوری سنجیدگی اور ذمے داری سے سرسید کے پیش کیے ہوئے ان اصولوں پر غور کرنا ہوگا۔ ان مسائل سے متعلق چاہے ہم کسی نتیجے پر پہنچیں لیکن ان کی جسارت فکر، ان کے خلوص نیت اور اس راہ میں ان کی اولیت سے انکار ممکن نہیں۔[۶]

حواشی

۱۔ مکاتبات الخلان ص ۳

۲۔ مقالات سرسید مرتبہ مولانا اسمٰعیل پانی پتی ص ۲۰۹

۳۔

۴۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مقالات سرسید مرتبہ مولانا اسمٰعیل پانی پتی جلد ۱۴، ص ۳۱۰ تا ۳۷۳

۵۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو "الجن والجان علی ما فی القرآن" مقالات سرسید مرتبہ مولانا اسمٰعیل پانی پتی، جلد ۲، ص ۱۵۰ تا ۱۹۶

۶۔ علی گڑھ تحریک، مرتبہ نسیم قریشی۔ ص ۱۷۶

(ماخوذ از فکر اسلامی کی تشکیل جدید)

ابو سفیان اصلاحی *

البیان کے ترجمہ کا ایک موازنہ

کسی زبان کے معانی و مفاہیم کو کسی اور زبان میں منتقلی کا فن حد درجہ دشوار ہے یہاں صرف دو زبانوں سے واقفیت ہی کافی نہیں ہے، بلکہ دونوں کی تاریخ اور ان کے مزاج سے واقفیت کے ساتھ اہل زبان کی تہذیب و ثقافت اور ان کے طرز سکونت پر کامل دسترس بھی ضروری ہے۔ ترجمہ کا فن حد درجہ باریکیوں اور نزاکتوں سے وابستہ ہے، اسی لیے کسی انگریز کا یہ قول حتمی طور پر صداقت پر مبنی ہے کہ دنیا کا سب سے بڑا غدار ٹرانس لیٹر ہے۔ کیونکہ یہ بات بڑے وثوق اور یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ صرف لغات یعنی ڈکشنریز کی بنیاد پر تراجم کے حقوق ادا نہیں کیے جاسکتے کیونکہ یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ کہاں یہ لفظ اپنے اصل معنی میں استعمال ہوا ہے اور کہاں مجازی معنی میں۔ اگر ایک شخص عربی عبارات کو کسی دوسری زبان میں منتقل کر رہا ہو تو اسے ضرور یہ معلوم ہونا چاہیے کہ یہ لفظ خالص عربی ہے یا مولد، سچ پوچھیے تو لفظوں کے حقائق کا اندازہ صرف کلام عرب اور اسالیب کلام سے لگایا جاسکتا ہے، کیونکہ انہی دونوں وجوہ سے لفظوں کے معروف اور شاذ معانی تک رسائی ممکن ہوسکتی ہے۔ مثلاً "فصل لربک وانحر" میں لفظ "نحر" کا مفہوم اگر سینے پر ہاتھ باندھنے کے لیے جائیں تو مفہوم بالکل پلٹ جائے گا اور مقصود و مطلوب نتیجہ فوت ہوجائے گا۔ اسی طرح سورۂ حج میں آیا ہے کہ "وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی الا اذا تمنی القی الشیطان فی امنیتہ فینسخ اللہ ما یلقی الشیطان" (اور ہم نے تم سے پہلے کوئی ایسا نبی اور رسول نہیں بھیجا کہ جب اس نے کچھ کہا تو اس کے کہنے میں شیطان نے آمیزش کردی۔ پھر اللہ نے شیطان کی آمیزش پر خط تنسیخ کھینچ دی) اس آیت میں جو "تمنی" کا لفظ ہے اس کا مفہوم ہے کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل آئے ہوئے انبیاء و رسل کے اقوال و احکام، لیکن اب اگر کوئی اس کا مفہوم قرآن کے تلاوت کرنے کے لے تو کیسے درست ہوسکتا ہے؟[1]

مذکورہ باتوں سے یہ اندازہ ہوا ہوگا کہ آیات کریمہ کا ترجمہ ایک کار دشوار ہے یعنی اس وادئ تقدس میں
ایک آگ کا دریا ہے اور ڈوب کر جانا ہے

قرآن پاک کے تراجم پر ایک نظر ڈالی جائے تو انیسویں صدی میں کثرت سے تراجم ہوئے۔ مثلاً شاہ رؤف احمد

---

* لکچرر شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔

یہ مقالہ ادارہ "دانش سرا" کراچی میں پیش کیا گیا۔

رافت کا ترجمہ و تفسیر رؤفی، مولانا محمد احتشام الدین مراد آبادی کا ترجمہ و تفسیر اکسیر اعظم، مولانا ثناء اللہ امرتسری کا ترجمہ و تفسیر ثنائی، ڈپٹی نذیر احمد کا ترجمہ و تفسیر غرائب القرآن، سر سید احمد خاں کا ترجمہ و تفسیر قرآن اور مولوی فتح محمد جالندھری کا ترجمہ فتح الحمید بڑی قدر و قیمت کے حامل ہیں۔ لیکن ان تراجم و تفاسیر سے قبل بھی سترہویں اور اٹھارویں صدی میں قرآن مجید کے متعدد تراجم اردو میں ہوئے۔[2] چنانچہ ڈاکٹر صالحہ عبدالحکیم نے یہ بتایا ہے کہ حیدر آباد دکن کے کتب خانوں میں تین ایسے تراجم موجود ہیں جو اٹھارویں صدی سے قبل کے ہیں۔[3] بہر کیف بتانا یہ مقصود ہے کہ قرآن کریم کے تراجم میں دن بدن بتدریج اسلوبیاتی تبدیلی آتی رہی جو خوب سے خوب تر کی تلاش میں سرگرداں رہی اس لیے اردو زبان و ادب کے مورخین اور محققین جو اردو ترجمہ اور نثر کے ارتقاء و آغاز کا سارا سہرا فورٹ ولیم کالج یا دبستانِ دہلی اور دبستان لکھنؤ کے سر منڈھ دیتے ہیں ہرگز درست نہیں ہے کیونکہ فورٹ ولیم کالج کی داغ بیل ســـہء میں پڑتی ہے جبکہ تراجم قرآن کی بنیاد سترہویں اور اٹھارویں صدی سے قبل پڑ چکی تھی۔ پروفیسر خواجہ فاروقی کا کہنا ہے کہ اس کالج کے قیام سے قبل شاہ عبدالقادر، شاہ عبدالعزیز (۱۷۴۶ـ ۱۸۲۴ء) سید احمد شہید (۱۷۸۶ـ ۱۸۳۱ء) اور شاہ اسماعیل شہید کے نام لیے جاسکتے ہیں۔[4] ان کے تراجم اور اسلامی خدمات کی وجہ سے اردو نثر کی تزئین و آرائش میں گرانقدر اضافے ہوئے۔

تراجم و تفاسیر کا یہ سلسلہ دراز ہوتے ہوئے بیسویں صدی تک جا پہنچتا ہے، ویسے تو بے شمار تراجم ہوئے لیکن مولانا شفیعؒ کا ترجمہ و تفسیر معارف القرآن، مولانا مودودیؒ کا ترجمہ و تفسیر تفہیم القرآن، مولانا امین احسن اصلاحیؒ کا ترجمہ و تفسیر "تدبر قرآن" اور مولانا وحید الدین خاں کا ترجمہ و تفسیر تذکیر القرآن خصوصی طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ اور معارف القرآن کے ماسوا مذکورہ تینوں تفاسیر میں فکر فراہیؒ کی آواز بازگشت سنائی دیتی ہے۔

ترجمان القرآن مولانا حمید الدینؒ نے نظریۂ نظم قرآن کے پیش نظر بتایا کہ قرآن مجید کی ترتیب نزولی نہیں بلکہ توقیفی ہے یعنی اس کی ترتیب سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی ترتیب کردہ ہے۔ مولانا فراہی کا خیال ہے کہ اس ترتیب میں نہایت گہرا نظم اور ربط ہے، اگر کسی آیت کو بھی اس کی اپنی اصل جگہ سے ہٹایا گیا تو آیات کریمہ کا یہ نظام درہم برہم ہو جائے گا اور نظم قرآن کی یہ رعایت نہ رہی تو قرآنی حکمتوں تک رسائی ناممکن بن جائے گی۔[5] چنانچہ مولانا فراہیؒ نے اپنے اسی نقطۂ نظر کے مطابق چند سورتوں کی تفسیر بھی بزبان عربی لکھی جس کا اردو ترجمہ مولانا امین احسن اصلاحیؒ کی کوششوں سے ہوا اور جو تفسیر نظام القرآن کے عنوان سے منظر عام پر آچکی ہے۔ بعد میں مولانا اصلاحی نے اپنے استاذ کے اس سلسلے کو آگے بڑھایا اور نظریۂ نظم قرآن پر مبنی تفسیر تدبر قرآن منظر عام پر آئی۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ دنیا کی واحد تفسیر ہے۔ اس سے پہلے بھی نظم قرآن کے قائلین کی نظم پر تصانیف اور تفاسیر ملتی ہیں لیکن[6] نظریۂ نظم قرآن کا جو واضح تصور مولانا فراہیؒ کے یہاں اور اس کی عملی تصویر جو مولانا اصلاحیؒ کے یہاں ملتی ہے ماضی اس سے خالی اور عاری نظر آتا ہے۔

ابھی تک تو بات تفسیر قرآن میں نظم قرآن تک رہی لیکن مولانا اصلاحیؒ کے شاگرد، مجلہ اشراق کے بانی، المیزان اور دیگر کتب کے مصنف اور صدر "دانش سرا" علامہ جاوید احمد غامدی نے "البیان" کے عنوان سے سورہ الملک تا سورہ الناس کی سورتوں کے تراجم میں نظم کلام کو ملحوظ رکھا ہے۔ جاوید صاحب کے یہ کلمات ترجمہ کے باب میں ملاحظہ فرمائیں "یہ مختصر حواشی کے ساتھ قرآن مجید کا اردو ترجمہ ہے آں سوے افلاک کے اس شہ پارۂ ادب کا حسن بیان تو کسی دوسری زبان میں منتقل کرنا کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ میں نے البتہ اس ترجمہ میں کوشش کی ہے کہ اس کا مدعا نظم کلام کی رعایت سے اردو زبان میں

منتقل کردوں۔ تراجم کی تاریخ میں یہ اس لحاظ سے پہلا ترجمۂ قرآن ہے۔ مجھے امید ہے کہ ارباب ذوق اس میں قرآن کے حسن بیان کا جلال و جمال بھی کسی حد تک جلوہ فرما دیکھ سکیں گے۔[۶۴]

سچ پوچھیے تو تراجم، تفاسیر اور اسلامی ادبیات کو عصری اسالیب میں پیش کرنے کا یہ سلسلہ سرسید اور ان کے ساتھیوں علامہ شبلی، مولانا مودودیؒ، مولانا امین احسن اصلاحی، مولانا وحید الدین خاں نے ایک تحریک کی صورت میں شروع کیا اور اسی تحریک کے ایک فعال نمائندہ جاوید احمد غامدی ہیں۔ اگر یہ کہا جائے تو شاید مبالغہ نہ ہو کہ انھوں نے تراجم اور اسلامی ادبیات کو عصری اسلوب میں پیش کرنے کا سلسلہ ایک قدم آگے بڑھایا ہے، شاید اسی بنا پر اردو کے مشہور صاحب طرز مزاح نگار مشتاق احمد یوسفی نے ایک ملاقات میں مجھ سے کہا کہ غامدی صاحب کا اسلوب بڑی اپیلنگ حیثیت کا حامل ہے۔

غامدی صاحب نے اپنے اس ترجمہ میں اپنے استاذ گرامی مولانا امین احسن اصلاحی کے طریقۂ کار کو اختیار کیا ہے جو اصلاً مولانا فراہیؒ کا ہے۔ جس طرح مولانا اصلاحی نے سورتوں کے گروپ کے سلسلے میں اپنے استاذ گرامی سے اختلاف کیا ہے، اسی طرح غامدی صاحب نے بھی گروپ کے باب میں اپنے استاذ گرامی سے اختلاف کیا ہے۔

غامدی صاحب اپنے اس ترجمہ میں پہلے سورہ کا مرکزی مضمون بتاتے ہیں۔ اس کے بعد متن کے ساتھ ترجمہ پیش کرتے اور ترجمہ میں تفسیر و تشریح طلب امور پر حاشیہ میں اختصار کے ساتھ اظہار خیال کرتے ہیں۔

یہاں پر البیان میں سورہ ملک کے ترجمہ کا ایک موازنہ تعلیم القرآن، تدبر قرآن اور تذکیر القرآن میں سورہ ملک کے تراجم سے پیش کیا جائے گا تاکہ یہ اندازہ ہو سکے کہ کیا واقعتہً غامدی صاحب کا یہ دعویٰ حقیقت پر مبنی ہے کہ "اس ترجمہ میں یہ کوشش کی ہے اس کا مدعا نظم کلام کی رعایت سے اردو زبان میں منتقل کردوں۔ تراجم کی تاریخ میں یہ اس لحاظ سے پہلا ترجمۂ قرآن ہے"

یہاں پر بالترتیب سورہ ملک کی ابتدائی دو آیات کا ترجمہ تفہیم القرآن، تدبر قرآن اور تذکیر القرآن سے پیش کیا جا رہا ہے تاکہ ان کا موازنہ البیان کے ترجمہ سے کیا جا سکے۔

"نہایت بزرگ و برتر ہے وہ جس کے ہاتھ میں کائنات کی سلطنت ہے اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔ جس نے موت اور زندگی کو ایجاد کیا تاکہ تم لوگوں کو آزما کر دیکھے تم میں سے کون بہتر عمل کرنے والا ہے اور وہ زبردست بھی اور درگزر کرنے والا بھی۔"[۶۵] (تفہیم القرآن)

"بڑی ہی عظیم اور بافیض ہے وہ ذات جس کے قبضۂ قدرت میں اس کائنات کی بادشاہی ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ جس نے پیدا کیا ہے موت اور زندگی کو تاکہ تمھارا امتحان کرے کہ تم میں کون سب سے اچھے عمل والا بنتا ہے اور وہ غالب بھی ہے اور مغفرت فرمانے والا بھی۔"[۶۶] (تدبر قرآن)

"بڑا بابرکت ہے وہ جس کے ہاتھ میں بادشاہی ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے جس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا تاکہ تم کو جانچے کہ تم میں سے کون اچھا کام کرتا ہے اور وہ زبردست ہے اور بخشنے والا بھی۔"[۶۷] (تذکیر القرآن)

اب ان تینوں تراجم کے بعد ترجمہ البیان دیکھیے: "بہت بزرگ، بہت فیض رساں ہے، وہ (پروردگار) جس کے ہاتھ میں عالم کی بادشاہی ہے اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔ (وہی) جس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا تاکہ تم کو آزمائے کہ تم میں کون بہتر عمل کرنے والا ہے۔ اور وہ زبردست بھی ہے اور درگزر فرمانے والا بھی۔"[۶۸] (البیان)

تفہیم القرآن اور تدبر قرآن کے تراجم سے البیان کے تراجم سے موازنہ کیا جائے تو فرق نظر نہیں آتا بلکہ تدبر قرآن

اور البیان کے تراجم میں بالکل ہی کوئی فرق نہیں ہے۔ بلکہ میری اپنی حقیر فہم کے مطابق مذکورہ تینوں تراجم میں تذکیر القرآن کا ترجمہ زیادہ قابلِ قدر ہے چونکہ یہاں کم سے کم الفاظ میں مفہوم کی بھرپور ادائگی ہو رہی ہے۔

مذکورہ ترتیب کے مطابق سورۂ ملک کی تیسری اور چوتھی آیت کا ترجمہ ملاحظہ کریں "جس نے تہ برتہ سات آسمان بنائے، تم رحمان کی تخلیق میں کسی قسم کی بے ربطی نہ پاؤ گے پھر پلٹ کر دیکھو تمھیں کوئی خلل نظر آتا ہے، بار بار نگاہ دوڑاؤ تمھاری نگاہ تھک کر نامراد پلٹ آئے گی۔"[۱۲] (تفہیم القرآن)

"جس نے بنائے سات آسمان تہ بہ تہ، تم خدائے رحمان کی صنعت میں کوئی خلل نہیں پاؤ گے، نگاہ دوڑاؤ۔ کیا تمھیں کوئی نقص نظر آتا ہے۔ پھر بار بار نگاہ دوڑاؤ، تمھاری نگاہ ناکام تھک کر واپس آجائے گی۔"[۱۳] (تدبر قرآن)

"جس نے بنائے سات آسمان اوپر تلے، تم رحمان کے بنانے میں کوئی خلل نہیں دیکھو گے، پھر نگاہ ڈال کر دیکھ لو، کہیں تم کو کوئی خلل نظر آتا ہے، پھر بار بار نگاہ ڈال کر دیکھو، نگاہ ناکام تھک کر تمھاری طرف واپس آجائے گی۔"[۱۴] (تذکیر القرآن)

"(وہی) جس نے سات آسمان بنائے تہ برتہ، رحمان کی تخلیق میں تم کوئی خلل نہ پاؤ گے، پھر پلٹ کر دیکھو، کیا کوئی نقص کہیں پاتے ہو، پھر بار بار نگاہ دوڑاؤ، تمھاری نگاہ تھک کر نامراد لوٹ آئے گی۔"[۱۵] (البیان)

ان چاروں تراجم میں کوئی فرق نہیں، تدبر قرآن اور البیان میں تو لفظ کی حد تک یکسانیت ہے۔ البتہ مولانا مودودیؒ نے "تفاوت" کے لیے "بے ربطی" کا نہایت موثر لفظ استعمال کیا ہے۔ جبکہ دیگر تینوں تفاسیر میں اس کے لیے "خلل" کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ چونکہ تمام چیزیں ایک خاص حساب اور نظام کے تحت چلتی ہیں اس لیے اس کے لیے بے ربطی کا لفظ مناسب ترین ہے۔

اب اسی طرح بالترتیب پانچویں اور چھٹی آیت کا ترجمہ پیش خدمت ہے۔

"ہم نے تمھارے قریب کے آسمان کو عظیم الشان چراغوں سے آراستہ کیا اور انھیں شیاطین کو مار بھگانے کا ذریعہ بنا دیا ہے۔ ان شیطانوں کے لیے بھڑکتی ہوئی آگ ہم نے مہیا کر رکھی ہے، جن لوگوں نے اپنے رب سے کفر کیا ہے، ان کے لیے جہنم کا عذاب ہے اور وہ بہت ہی برا ٹھکانہ ہے۔"[۱۶] (تفہیم القرآن)

"اور ہم نے آسمان زیریں کو چراغوں سے سجایا اور ان کو شیاطین کو سنگسار کرنے کا ٹھکانا بھی بنایا اور ان شیاطین کے لیے دوزخ کا عذاب بھی ہم نے تیار کر رکھا ہے اور جنھوں نے اپنے رب کا کفر کیا ان کے لیے جہنم کا عذاب ہے اور وہ کیا ہی برا ٹھکانہ ہے۔"[۱۷] (تدبر قرآن)

"اور ہم نے قریب کے آسمان کو چراغوں سے سجایا ہے۔ اور ہم نے ان کو شیطانوں کو مارنے کا ذریعہ بنایا ہے اور ہم نے ان کے لیے دوزخ کا عذاب تیار کر رکھا ہے اور جن لوگوں نے اپنے رب کا انکار کیا ان کے لیے جہنم کا عذاب ہے اور وہ برا ٹھکانہ ہے۔"[۱۸] (تذکیر القرآن)

"(یہ قدرت ہے) اور اس کے پہلو بہ پہلو رحمت کے یہ جلوے بھی ہیں کہ) ہم نے اس طرح چرخ زیریں کو چراغوں سے رونق دی ہے اور (اس کے ساتھ نگہداشت کا یہ اہتمام بھی کہ) ہم نے ان کو (انھی چراغوں کو) شیطانوں کے لیے سنگساری بنا دیا ہے اور ان کے لیے دہکتی ہوئی آگ بھی ہم نے مہیا کر رکھی ہے اور وہ لوگ جو (قیامت کے

منکر ہوئے اور (اس طرح) اپنے پروردگار کے منکر ہوئے، ان کے لیے جہنم کی سزا ہے اور وہ کیا ہی برا ٹھکانہ ہے۔[19]
(البیان)

یہاں پہ البیان اور دیگر تراجم میں کوئی فرق تو نہیں ہے لیکن قوسین میں غامدی صاحب نے جو کچھ لکھا ہے اس سے ضرور فرق ہو جاتا ہے اور یہی چیز ترجمہ میں تظلم پیدا کرنے کا سبب بنتی ہے۔ یعنی یہی ان کا اپنا کام ہے ورنہ زیادہ تر تدبر سے اور قدرے تفہیم القرآن سے استفادہ ہے۔ مولانا مودودیؒ نے "المصابیح" کا ترجمہ "عظیم الشان چراغوں" کیا ہے جو میری کوتاہ رائے میں مناسب نہیں ہے۔ بقیہ تینوں مترجمین نے صرف چراغ کیا ہے اور یہی درست ہے۔

اس کے بعد، سے گیارہ تک کی آیات اسی ترتیب کے ساتھ پیش کی جارہی ہیں۔

"جب وہ اس میں پھینکے جائیں گے تو اس کے دہاڑنے کی ہولناک آواز سنیں گے اور جوش کھا رہی ہوگی، شدت غضب سے پھٹی جاتی ہوگی، ہر بار جب کوئی انبوہ اس میں ڈالا جائے گا اس کے کارندے ان لوگوں سے پوچھیں گے، کیا تمھارے پاس کوئی خبردار کرنے والا نہیں آیا تھا، وہ جواب دیں گے ہاں خبردار کرنے والا ہمارے پاس آیا تھا مگر ہم نے اسے جھٹلا دیا اور کہا اللہ نے کچھ بھی نازل نہیں کیا ہے، تم بڑی گمراہی میں پڑے ہوئے ہو، اور وہ کہیں گے "کاش ہم سنتے یا سمجھتے تو آج اس بھڑکتی ہوئی آگ کے سزاواروں میں شامل نہ ہوتے۔" اسی طرح وہ اپنے قصور کا خود اعتراف کرلیں گے، لعنت ہے ان دوزخیوں پر۔[20] (تفہیم القرآن)

"جب وہ اس میں جھونکے جائیں گے، اس کا دہاڑنا سنیں گے اور وہ جوش مارتی ہوگی، معلوم ہوگا کہ غصہ سے پھٹی پڑ رہی ہے، جب جب ان کی کوئی بھیڑ اس میں جھونکی جائے گی، اس کے داروغے ان سے پوچھیں گے، کیا تمھارے پاس اس دن سے کوئی خبردار کرنے والا نہیں آیا تھا، وہ جواب دیں گے کہ ایک خبردار کرنے والا آیا تو سہی لیکن ہم نے اس کو جھٹلایا اور کہہ دیا کہ اللہ نے کوئی چیز نہیں اتاری، تم لوگ بس ایک بڑی گمراہی میں پڑے ہوئے ہو اور وہ کہیں گے کہ ہم سننے والے یا سمجھنے والے ہوتے تو ہم دوزخ والوں میں سے نہ بنتے تو وہ اپنے گناہ کا اعتراف کرلیں گے، پس لعنت ہو دوزخ والوں پر۔[21] (تدبر قرآن)

"جب وہ اس میں ڈالے جائیں گے، وہ اس کا دہاڑنا سنیں گے اور وہ جوش مارتی ہوگی، معلوم ہوگا کہ وہ غصہ میں پھٹ پڑے گی، جب اس میں کوئی گروہ ڈالا جائے گا، اس کے داروغہ ان سے پوچھیں گے، کیا تمھارے پاس کوئی ڈرانے والا نہیں آیا، وہ کہیں گے کہ ہاں ہمارے پاس ڈرانے والا آیا، پھر ہم نے اس کو جھٹلا دیا اور ہم نے کہا کہ اللہ نے کوئی چیز نہیں اتاری، تم لوگ بڑی گمراہی میں پڑے ہوئے ہو اور وہ کہیں گے کہ اگر ہم سنتے یا سمجھتے تو ہم دوزخ والوں میں سے نہ ہوتے، پس لعنت ہے دوزخ والوں پر۔[22] (تذکیر القرآن)

"وہ جب اس میں ڈالے جائیں گے تو اس کا دہاڑنا سنیں گے اور وہ ابل رہی ہوگی قریب ہے کہ غضب سے پھٹ پڑے۔ ہر مرتبہ جب کوئی بھیڑ اس میں ڈالی جائے گی تو اس کے نگراں ان سے پوچھیں گے: کیا تمھارے پاس کوئی خبردار کرنے والا نہیں آیا؟ وہ کہیں گے ہاں، ایک خبردار کرنے والا آیا تو سہی مگر ہم نے اسے جھٹلا دیا اور کہہ دیا کہ اللہ نے کوئی چیز نہیں اتاری (ہم نے کہہ دیا کہ) تم لوگ بس ایک بڑی گمراہی میں پڑے ہوئے ہو اور وہ کہیں گے: اگر ہم سنتے یا سمجھتے تو (آج) ان اہل جہنم میں نہ ہوتے۔ اس طرح وہ اپنے گناہ کا اقرار کرلیں گے، تو (اب) لعنت ہو

ان اہل جہنم پر۔[۲۳] (البیان)

آیت نمبر سات میں "القوا" کا ترجمہ خاں صاحب اور غامدی صاحب نے "ڈالے جائیں گے" کیا ہے، لیکن اس کی بہتر عکاسی مولانا مودودیؒ کے ترجمہ "پھینکے جائیں گے" سے ہوتی ہے اور اس سے بھی زیادہ بہتر عکاسی مولانا اصلاحیؒ کے ترجمہ "جھونکے جائیں گے" سے ہوتی ہے۔ اسی طرح "کلما القی فیھا" کا ترجمہ مولانا مودودیؒ نے "جب وہ اس میں پھینکے جائیں گے" کیا ہے۔ خاں صاحب نے اس کا ترجمہ "جب اس میں کوئی گروہ ڈالا جائے گا" اور قادری صاحب نے "ہر مرتبہ جب کوئی بھیڑ اس میں ڈالی جائے گی" کیا ہے۔ چونکہ "کلما" کا مفہوم "جب جب ہے" اس لیے اس کا صحیح مفہوم مولانا اصلاحیؒ نے ادا کیا ہے کہ "جب جب اس میں ان کی کوئی بھیڑ اس میں جھونکی جائے گی"۔ اسی طرح "شھیق" کا ترجمہ مولانا اصلاحی، خاں صاحب اور غامدی صاحب نے "دہاڑنا" کیا ہے۔ لیکن مولانا مودودیؒ نے "دہاڑنے کی ہولناک آواز" کیا ہے جو لغت کے اعتبار سے بہتر معلوم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کے معنیٰ صرف دہاڑنے کی آواز کے ہیں اور دہاڑنے میں خود ہولناکی موجود ہے۔

غامدی صاحب کے مذکورہ آیات کے تراجم کا موازنہ مولانا اصلاحی کے تراجم سے کیا جائے تو کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ البتہ دو جگہوں پر قوسین کی مدد سے نظم کو برقرار رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اس کے بعد تین آیات یعنی بارہ سے چودہ تک کی آیات کے تراجم کا موازنہ مذکورہ تفاسیر کے تراجم سے کیا جائے گا۔

"جو لوگ بے دیکھے اپنے رب سے ڈرتے ہیں، یقیناً ان کے لیے مغفرت ہے اور بڑا اجر۔ تم خواہ چپکے سے بات کرو یا اونچی آواز سے (اللہ کے لیے یکساں ہے) وہ تو دلوں کا حال تک جانتا ہے، کیا وہی نہ جانے گا جس نے پیدا کیا ہے۔ حالانکہ وہ باریک بیں اور باخبر ہے۔"[۲۴] (تفہیم القرآن)

"بے شک جو اپنے رب سے ڈرتے ہیں غیب میں رہتے، ان کے لیے مغفرت اور ایک بہت بڑا اجر ہے اور تم اپنی بات کو چھپا کر کہو یا علانیہ کہو وہ اس کو جانتا ہے، وہ تو دلوں کے بھیدوں سے بھی باخبر ہے۔ کیا وہ نہ جانے گا جس نے پیدا کیا ہے وہ تو بڑا ہی باریک بین اور خبر رکھنے والا ہے۔"[۲۵] (تدبر قرآن)

"جو لوگ اپنے رب سے بن دیکھے ڈرتے ہیں، ان کے لیے مغفرت اور بڑا اجر ہے، اور تم اپنی بات چھپا کر کہو یا پکار کر کہو، وہ دلوں کی باتوں کو جانتا ہے۔ کیا وہ نہ جانے گا جس نے پیدا کیا ہے اور وہ باریک بیں ہے، خبر رکھنے والا ہے۔"[۲۶]
(تذکیر القرآن)

"(اس کے برخلاف) وہ لوگ جو بن دیکھے اپنے پروردگار سے ڈرتے ہیں، ان کے لیے بیشک مغفرت بھی ہے اور بہت بڑا اجر بھی۔ اور (سنو، اے لوگو!) تم کوئی بات چھپا کر کہو یا کھول کر، وہ لاریب دلوں کے بھید تک جانتا ہے کیا وہی نہ جانے گا جس نے پیدا کیا ہے؟ اور وہ بڑا دقیقہ بیں ہے، بڑا ہی خبردار۔"[۲۷] (البیان)

مذکورہ تین آیات کا جو ترجمہ غامدی صاحب نے کیا ہے وہ تینوں تراجم سے بہتر ہے اور دو جگہوں پر قوسین قائم کر کے مزید ترجمہ کو ابھار دیا ہے۔ یہاں پر "ذات الصدور" کا ترجمہ مولانا اصلاحی نے "دلوں کے بھیدوں" اور خاں صاحب نے "دلوں کی باتوں" اور قادری صاحب نے "دلوں کے بھید" کیے ہیں جو مناسب ہیں لیکن مولانا مودودیؒ کا ترجمہ "دلوں کا حال" اردو زبان کی رو سے سب میں انسب ہے۔ غامدی صاحب نے "لطیف" کا ترجمہ "دقیقہ رس" کر کے نور روح پھونک دی ہے۔

اس کے بعد پندرھویں آیت کے تراجم کا موازنہ کر کے یہ سلسلہ یہیں پر روک دیا جائے گا۔

"یہی تو ہے جس نے تمہارے لیے زمین کو تابع کر رکھا ہے۔ چلو اس کی چھاتی پر اور کھاؤ خدا کا رزق، اسی کے حضور تم کو دوبارہ زندہ ہو کر جانا ہے۔"[۱۲۸] (تفہیم القرآن)

"وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے زمین کو ایک فرمانبردار ناقہ کے مانند بنایا تو تم اس کے مونڈھوں پر چلو پھرو، اور اپنے رب کے بخشے ہوئے رزق میں سے برتو اور اس کی طرف پھر اکٹھے ہونا ہے۔"[۱۲۹] (تدبر قرآن)

"وہی ہے جس نے تمہارے لیے زمین کو پست کر دیا تو تم اس کے رستوں میں چلو، اور اس کے رزق میں سے کھاؤ اور اسی کی طرف اٹھنا ہے۔"[۱۳۰] (تذکیر القرآن)

"وہی ہے جس نے زمین کو تمہارے لیے ایک فرمانبردار ناقہ بنا دیا ہے تو اب تم اس کے مونڈھوں میں چلو پھرو اور اس کے رزق میں سے کھاؤ اور (یاد رکھو کہ جب اس نے تمہارے لیے یہ سب اہتمام کیا ہے تو وہ تمھیں اس طرح نہ چھوڑے گا۔ تم کو بہرحال) اس کے حضور جی اٹھنا ہے۔"[۱۳۱] (البیان)

یہاں پر مولانا مودودیؒ نے "جعل لکم الارض ذلولاً" کا ترجمہ "تمہارے لیے زمین کو تابع کر رکھا ہے" کیا ہے اور مولانا وحید الدین خاں نے "تمہارے لیے زمین کو پست کر دیا ہے" کیا ہے۔ اور مولانا اصلاحی نیز غامدی صاحب نے "زمین کو تمہارے لیے ایک فرمانبردار ناقہ بنا دیا ہے" کیے ہیں۔ یہ ترجمہ دل کو لگتا ہوا ہے، کیونکہ زمین کی مثال ناقہ سے دینے کا مطلب یہ ہے کہ عربوں کی معیشت میں ناقہ کا ایک بہت بڑا رول تھا اس لیے کہ اونٹنی ہی سے ان کے معاشی مسائل، ٹرانسپوٹیشن کی ضروریات اور موسم سرما میں سردیوں سے تحفظات جیسی چیزیں جڑی ہوئی تھیں۔ اسی لیے یہ تمثیل یہاں حد درجہ مناسب ہے۔ خود لغت بھی اس مفہوم کی تائید کرتا ہے کہ ذلول "فرمانبردار ناقہ" کو کہتے ہیں۔

مولانا اصلاحیؒ نے اس پر ان لفظوں میں بحث کی ہے: لفظ ذلول اور مناکب پر غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ اس آیت میں ایک تمثیل مضمر ہے یعنی اس زمین کی مثال ایک فرمانبردار ناقہ سے دی گئی ہے، اس کے اندر جو درّے اور راستے اور جو وادی و کہسار ہیں ان کو ناقہ کے مناقب سے یعنی مونڈھوں اور کندھوں سے تشبیہ دی گئی ہے اور انسانوں کو اس ناقہ کے جسم پر اس طرح فرض کیا گیا ہے گویا وہ اس کے مونڈھوں اور کندھوں میں جوئیں ہوں جن کی پرورش کا سارا سامان ناقہ کے شانوں اور مونڈھوں میں موجود ہوتا ہے وہ انہی کے اندر چلتی پھرتی بھی ہیں اور وہیں سے اپنی غذا بھی حاصل کرتی ہیں۔[۱۳۲]

یہاں غامدی صاحب نے مولانا اصلاحیؒ کے ترجمے سے مکمل طور پر استفادہ کیا ہے، البتہ قوسین کے ذریعہ ترجمہ میں نظم و ربط پیدا کرنے کی قابلِ قدر کوشش کی ہے۔

اب اس کے بعد سورہ لہب اور سورہ اخلاص کا موازنہ تدبر قرآن سے اور سورہ فلق اور سورہ ناس کا موازنہ تفہیم سے پیش کیا جائے گا۔

البیان میں سورہ لہب کا ترجمہ یوں ہے۔

"ابو لہب کے بازو ٹوٹ گئے اور وہ خود بھی ہلاک ہوا، اس کا مال ہی اس کے کام آیا اور نہ وہ (چیز) جو اس نے کمایا۔ یہ (شعلہ رو) اب زیادہ دن نہ گزریں گے کہ شعلہ زن آگ میں پڑے گا۔ اور (اس کے ساتھ) اس کی بیوی بھی۔ اس طرح کہ (دوزخ میں) وہ (اپنے لیے) ایندھن ڈھونڈھتی ہوگی، (لونڈیوں کی طرح) اس کے گلے میں بٹی ہوئی رسی ہوگی۔"[۱۳۳]

تدبر قرآن سے ترجمہ ملاحظہ کریں۔

"ابولہب کے دونوں ہاتھ ٹوٹ گئے اور وہ خود بھی ڈھے گا۔ نہ اس کا مال اس کے کام آیا اور نہ اس کی کمائی۔ وہ بھڑکتی آگ میں پڑے گا۔ اس کی بیوی بھی ایندھن ڈھونڈتی ہوئی ہوگی، اس کی گردن میں بٹی ہوئی رسی ہوگی۔"[۳۴]

یہاں پر غامدی صاحب نے قوسین میں جو خیر، شعلہ رو اور لونڈیوں کی طرح جیسے الفاظ استعمال کیے ہیں، ان کی وجہ سے ترجمہ کی افادیت اور سلاست میں کافی اضافہ ہوگیا ہے۔ یہاں پر غامدی صاحب پر تدبر کے اثرات نظر نہیں آتے ہیں۔

اس کے بعد سورہ اخلاص کا ترجمہ تدبر قرآن سے ملاحظہ کریں۔

"کہہ دو، وہ اللہ سب سے الگ ہے، اللہ سب کے ساتھ ہے، نہ وہ کسی کا باپ اور نہ کسی کا بیٹا ہے اور نہ کوئی اس کا کفو۔"[۳۵]

اس کے بعد البیان سے ملاحظہ کریں۔

"تم اعلان کردو (اے پیغمبر) وہ اللہ سب سے الگ ہے، اللہ سب کا سہارا ہے، وہ نہ باپ ہے نہ بیٹا اور نہ اس کا کوئی ہمسر ہے۔"[۳۶]

یہاں پر بھی غامدی صاحب کے یہاں انفرادیت پائی جاتی ہے، خصوصاً قل کا ترجمہ کہ "تم اعلان کردو" کس قدر بلیغ ہے، ابھی تک اس کا ترجمہ میری دانست کی حد تک "کہہ دو" ہی چلا آرہا تھا آگے کی باتیں خود شہادت دیتی ہیں کہ یہ ایک پیغام ہے جس کو گھر گھر تک باآواز بلند عام کرنا ہے۔

سورہ فلق کا ترجمہ تفہیم سے دیکھیے۔

"کہو میں پناہ مانگتا ہوں صبح کے رب کی، ہر اس چیز کے شر سے جو اس نے پیدا کی ہے، اور رات کی تاریکی کے شر سے جب کہ وہ چھا جائے اور گرہوں میں پھونکنے والوں (یا والیوں) کے شر سے اور حاسد کے شر سے جبکہ وہ حسد کرے۔"[۳۷]

البیان کا ترجمہ دیکھیے۔

"تم دعا کرو (اے پیغمبر) کہ میں ہر چیز کے نمودار کرنے والے خداوند کی پناہ چاہتا ہوں تمام مخلوقات کے شر سے اور (بالخصوص) اندھیرے کے شر سے جب وہ چھا جائے اور گرہوں میں پھونکنے والوں کے شر سے اور ہر حاسد کے شر سے جب وہ حسد کرے۔"[۳۸]

اس ترجمہ پر مولانا مودودیؒ کا کوئی اثر تو نہیں البتہ مولانا اصلاحی کے اثرات ہیں۔ لیکن یہاں غامدی صاحب نے قل کا جو ترجمہ "تم دعا کرو (اے پیغمبر)" کیا ہے وہ دل کو کس قدر بھاتا ہے کیونکہ آگے جو مضمون ہے اس کے لحاظ سے دعا کرنے کا مفہوم قطعی طور پہ بجا ہے اور "بالخصوص" کا قوسین میں استعمال کر کے نظم کی بڑی واضح مثال پیش کردی ہے۔

"نفاثات" کا ترجمہ مولانا مودودیؒ اور غامدی صاحب نے پھونکنا کیا ہے جو درست تو ہے لیکن مولانا اصلاحی نے اس کا ترجمہ پھونک مارنا کر کے صورتحال کی پوری تصویر کشی کی ہے۔[۳۹] یہی مفہوم تذکیر القرآن میں بھی ہے۔[۴۰]

اس کے بعد سورہ ناس کا ترجمہ تفہیم سے ملاحظہ کریں۔

"کہو میں پناہ مانگتا ہوں انسانوں کے رب، انسانوں کے بادشاہ، انسانوں کے حقیقی معبود کی۔ اس وسوسہ ڈالنے والے کے شر سے جو بار بار پلٹ کر آتا ہے جو لوگوں کے دلوں میں وسوسے ڈالتا ہے خواہ وہ جنوں میں سے ہو یا انسانوں میں سے۔"[۴۱]

اس کے بعد البیان دیکھیے۔

"تم دعا کرو (اے پیغمبر) میں انسانوں کے پروردگار، انسانوں کے بادشاہ، انسانوں کے معبود کی پناہ چاہتا ہوں۔ اس کے شر سے جو وسوسہ ڈالتا ہے، پھر الگ ہو کر بیٹھ جاتا ہے، وہ جو دلوں میں وسوسہ ڈالتا ہے، جنوں اور انسانوں میں سے۔"[42]

یہاں پر بھی غامدی صاحب نے "قل" کا ترجمہ "تم دعا کرو" کر کے کیا خوب ترجمہ کیا ہے۔ اس سورہ میں "من شر الوسواس الخناس" کا ترجمہ مولانا مودودیؒ نے "اس وسوسہ ڈالنے والے کے شر سے جو بار بار پلٹ کر آتا ہے" کیا ہے، مولانا اصلاحیؒ نے "وسوسہ ڈالنے والے دبک جانے والے کی آفت سے" کیا ہے۔ اور غامدی صاحب نے "اس کے شر سے جو وسوسہ ڈالتا ہے پھر الگ ہو کر بیٹھ جاتا ہے"۔ مذکورہ تمام تراجم بالکل صحیح ہیں لیکن خاں صاحب نے اس کا جو ترجمہ کیا ہے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جیسے اس کی روح کو اردو قالب میں اتار دیا ہو۔ آپ بھی دیکھیے اور خود فیصلہ کیجیے "اس کے شر سے جو وسوسہ ڈالے اور چھپ جائے"۔ یہاں پر اگر وسوسہ ڈالے کے بجائے "بار بار وسوسہ ڈالے" ہو جاتا ہے تو یہ مفہوم لغوی اعتبار سے اور بلیغ ہو جاتا ہے کیونکہ "وساوس" کے معنی بار بار وسوسہ ڈالنے کے ہیں۔

اب ایک بات کی طرف توجہ منعطف کرانا ضروری سمجھتا ہوں کہ معوذتین میں جو دو بار قل آیا ہے غامدی صاحب نے اس کا ترجمہ "تم دعا کرو" کیا ہے، اسی طرح سورہ اخلاص اور سورہ کافرون میں جو "قل" آیا ہے اس کا ترجمہ غامدی صاحب نے "تم اعلان کرو" کیا ہے۔ ان سورتوں کے مضامین پر نظر ہو تو اس ترجمے کی اہمیت اور واقعیت ضرور نظروں کے سامنے آجائے گی۔ اسی طرح سورہ جن میں جنوں کی ایک جماعت کے واقعہ سے لوگوں کو گوش گزار کرنا ہوا تو فرمایا گیا "قل اوحی الی انہ استمع نفر من الجن فقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا" یعنی "انھیں بتاؤ (اے پیغمبر) کہ مجھے وحی کی گئی ہے کہ جنوں کی ایک جماعت نے (اس کو) سنا تو (اپنی قوم سے) جا کر کہا: ہم نے ایک بڑا ہی دل پذیر قرآن سنا ہے۔"[43] یہاں بھی آنے والی بات کے تناظر میں دیکھیے تو قل کا ترجمہ کس قدر انسب معلوم ہوتا ہے۔ اب تک ہر جگہ "قل" صرف "تو کہہ" چلا آرہا تھا لیکن غامدی صاحب نے مضامین اور نظم کے لحاظ سے قل کا ترجمہ کہیں دعا کرو، کہیں اعلان کرو اور کہیں انھیں بتاؤ کر کے دنیائے ترجمۂ قرآن میں ایک صالح اضافہ کیا ہے اور یہ اضافہ دراصل تدبر قرآن کی دین ہے۔

اسی طرح قرآن کریم میں مختلف جگہوں پر "فلا اقسم" اور "واؤ" قسمیہ آیا ہے جس کا ترجمہ اب تک "پس نہیں، میں قسم کھاتا ہوں اور قسم ہے فلاں چیز کی" چلا آرہا تھا۔ مثلاً سورہ انشقاق میں ہے "فلا اقسم بالشفق" اس کا ترجمہ مفسرین نے "پس نہیں، میں قسم کھاتا ہوں شفق کی" کیا ہے۔ اسی طرح "والعصر" کا ترجمہ اب تک "زمانے کی قسم" کیا جاتا رہا ہے۔ لیکن غامدی صاحب نے یہاں بھی اردو کے مزاج اور نظم کی رعایت کے پیش نظر ایک تفرد قائم کیا یعنی "فلا اقسم بالشفق" کا ترجمہ انھوں نے "میں شفق کو گواہی میں پیش کرتا ہوں"[44] کیا ہے اور "والعصر" کا ترجمہ "زمانہ گواہی دیتا ہے"[45] کیا ہے۔ آپ ترجمۂ قرآن پڑھتے ہوئے خود محسوس کریں گے کہ اس ترجمے سے معاملہ کتنا آسان ہو جاتا ہے۔

اسی طرح مفسرین "اقرا باسم ربک الذی خلق" کا ترجمہ "پڑھ اپنے اس خداوند کے نام سے جس نے پیدا کیا" کرتے چلے آرہے تھے لیکن غامدی صاحب نے یہاں بھی ایک نئی طرح کی بنیاد ڈالنے میں کامیابی حاصل کی ہے انھوں نے اس کا ترجمہ اس طرح کیا "انھیں پڑھ کر سناؤ (اے پیغمبر) اپنے اس پروردگار کے نام سے جس نے پیدا کیا ہے۔"[46] اس آیت کے بعد سورہ علق کے مضامین کو ذہن میں رکھتے ہوئے ترجمہ "انھیں پڑھ کر سناؤ (اے پیغمبر) کو دیکھیے تو اس کی

معنویت اور عظمت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

اس کے بعد مختلف سورتوں سے چند آیات کے تراجم تفہیم سے نقل کرتے ہوئے البیان کے تراجم سے موازنہ کیا جائے گا اور یہ بات منظرِ عام پر لانے کی کوشش کی جائے گی کہ البیان کے تراجم میں قوسین کی عبارت سے کس قدر وضاحت پیدا ہو گئی ہے، نیز تراجم میں نظم و ربط کا سلسلہ پورے طور سے موجود ہے۔

سورہ ملک کی آیت نمبر بیس کا ترجمہ تفہیم میں یوں ہے "بتاؤ آخر وہ کونسا لشکر تمھارے پاس ہے جو رحمان کے مقابلے میں تمھاری مدد کر سکتا ہے"[47] البیان میں ترجمہ اس طرح ہے "(تم عذاب کا مطالبہ کرتے ہو تو بتاؤ) تمھارے پاس وہ کونسی فوج ہے جو رحمان کے مقابلے میں تمھاری مدد کرے گی۔"[48] سورہ ملک کی آیت ۲۵ کا ترجمہ تفہیم سے دیکھیے "یہ کہتے ہیں اگر تم سچے ہو تو بتاؤ یہ وعدہ کب پورا ہو گا"[49] البیان میں اس کا ترجمہ یوں ہے "اور (یہ سب سن لینے کے بعد بھی) وہ کہتے ہیں کہ یہ وعدہ کب سامنے آئے گا اگر تم سچے ہو۔"[50] آیت نمبر بیس میں اصلاً ان کفار قریش کا ذکر ہے جو زعم میں آکر عذاب کا مطالبہ کرتے ہیں، اس چیز کو سامنے رکھتے ہوئے البیان کا ترجمہ پڑھیے تو ایک تو قوسین کی اہمیت کا اندازہ ہو گا اور دوسرے اس کا سلسلہ پیچھے سے جڑتا ہوا نظر آئے گا۔ اسی طرح آیت نمبر پچیس کا ترجمہ یہ ذہن میں رکھتے ہوئے پڑھا جائے کہ اس سے پہلے قیامت کا ذکر ہے۔

تفہیم میں سورہ قلم کی آیت نمبر ایک کا ترجمہ دیکھیے "ن۔ قسم ہے قلم کی اور اس چیز کی جسے لکھنے والے لکھ رہے ہیں۔"[51] یہ ترجمہ ایک عام قاری کی فہم سے بالاتر ہے، لیکن غامدی صاحب کا ترجمہ دیکھیے انھوں نے قوسین کی مدد سے بات کو کتنا آسان بنا دیا ہے "یہ سورہ نون ہے۔ قلم گواہی دیتا ہے (اُن صحیفوں میں جو اُس سے لکھے گئے) اور (یہ قرآن بھی جو (اب) یہ (لکھنے والے اُس سے) لکھ رہے ہیں۔"[52] اسی سورہ کی آیت نمبر آٹھ کا ترجمہ تفہیم سے ملاحظہ کریں "تم ان جھٹلانے والوں کے دباؤ میں ہرگز نہ آؤ۔"[53] البیان کا ترجمہ دیکھیے "اس لیے تم ان جھٹلانے والوں کی کسی بات پر کان نہ دھرو۔"[54] یہاں پر "فلا تطع" کا ترجمہ "دباؤ میں ہرگز نہ آؤ" زیادہ مناسب لگتا ہے بالمقابل جاوید صاحب کے ترجمہ کہ "کان نہ دھرو" کیونکہ اطاعت نہ کرنے کا مطلب دباؤ میں نہ آنا ہے۔ یہی کان نہ دھرنے کا مفہوم مولانا اصلاحی کے یہاں بھی پایا جاتا ہے۔

سورہ "معارج" کی انیسویں آیت کا ترجمہ تفہیم میں اس طرح ہے "انسان تھڑدلا پیدا کیا گیا ہے۔"[55] اس سے پہلے قیامت کا ذکر ہے جس کے لیے کفار عرب کی جانب سے بار بار سوال کیا جا رہا تھا۔ اس چیز کو ذہن میں رکھتے ہوئے البیان کا ترجمہ دیکھیے تو پیچھے سے ایک نظم نظر آئے گا نیز دونوں ترجموں میں فرق بھی۔ ترجمہ ملاحظہ ہو "(یہ اِسی طرح جلدی مچاتے رہیں گے۔ تم ان کی پروا نہ کرو) واقعہ یہ ہے کہ انسان بہت بے صبرا پیدا ہوا ہے۔"[56]

سورہ جن کی بیسویں آیت کا ترجمہ تفہیم میں یوں ہے "کہو مجھے اللہ کی گرفت سے کوئی نہیں بچا سکتا اور نہ میں اس کے دامن کے سوا کوئی جائے پناہ پا سکتا ہوں۔"[57] اس آیت سے قبل توحید کا ذکر ہوا ہے، اس مفہوم کو پیش نظر رکھتے ہوئے البیان کا ترجمہ پڑھیے تو غامدی صاحب کے ترجمے میں نظم کا دعویٰ درست نظر آتا ہے، ملاحظہ فرمائیں "کہہ دو (میں کسی کو اس کا شریک ٹھہراؤں تو جانتا ہوں کہ) مجھے اللہ سے کوئی بچا نہیں سکتا اور نہ میں اس کے سوا کوئی ملجا کبھی پا سکوں گا۔"[58]

سورہ زلزال کی آیت نمبر ایک کا ترجمہ تفہیم میں اس طرح ہے "جب زمین اپنی پوری شدت کے ساتھ ہلا دی

جائے گی جس طرح اسے ہلاتا ہے " نظم کی رعایت سے غامدی صاحب کا ترجمہ بہتر ہے لیکن جہاں تک ترجمہ میں سلاست اور بہتری کا تعلق ہے تو تفہیم کو یہاں اولیت حاصل ہے۔

البیان میں اس طرح کی بے شمار آیات کے تراجم کا موازنہ دوسری تفاسیر کے تراجم سے کیا جا سکتا ہے اور موازنے میں ایک بین فرق کو محسوس کیا جا سکتا ہے کہ غامدی صاحب کو اپنی اس کوشش میں ایک کامیابی ضرور حاصل ہوئی ہے جس کے لیے غامدی صاحب کو علمی اور قرآنی حلقوں کی جانب سے ضرور مبارکباد ملنی چاہیے۔

اس گفتگو سے چند چیزیں اخذ کی جا سکتی ہیں:۔

۱۔ ترجمہ میں نظم کی رعایت کو سب سے زیادہ مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے اس وقت ملحوظ رکھا جس وقت انھوں نے مولانا فراہی کے تفسیری اجزا کو اردو میں منتقل کیا تھا۔

۲۔ اس کے بعد مولانا مودودیؒ نے اسی نظم کو تفہیم میں خاصے اچھے انداز میں پیش کیا۔

۳۔ اس کے بعد مولانا اصلاحی نے تدبر قرآن میں نظم کی رعایت کو پیش نظر رکھا جو میرے اپنے اندازے کے مطابق یہ بات قدرے مولانا مودودیؒ سے آگے بڑھتی ہوئی نظر آئی۔

۴۔ اس کے بعد اسی پہلو پر جناب غامدی صاحب نے قلم سنبھالا اور کافی حد تک اس کام کو آگے بڑھایا لیکن جہاں تک نظم کے علاوہ ترجمہ میں سلاست و روانی کا سوال ہے تو آج بھی غامدی صاحب مولانا مودودی اور مولانا اصلاحی صاحب سے آگے نہ بڑھ سکے۔

۵۔ غامدی صاحب نے قوسین کی مدد سے جو ترجمہ میں نظم پیدا کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے، یہ کوشش اردو کے قدیم مترجمین کے یہاں بھی ملتی ہے۔ اگرچہ ان کی کوششوں میں جان کم ہے۔ اس لیے غامدی صاحب کا یہ کہنا کہ "تراجم کی تاریخ میں یہ اس لحاظ سے پہلا ترجمۂ قرآن ہے" کچھ بہتر ہی معلوم ہوتا ہے اور اس میں کوئی دو رائے نہیں کہ غامدی صاحب نے ترجمۂ قرآن میں نظم کی روایت کو آگے بڑھایا ہے اور اس حیثیت سے اس وقت یہ سب سے بہتر ترجمۂ قرآن ہے۔

۶۔ غامدی صاحب نے اپنے ترجمہ میں تفہیم سے جزوی طور پر اور تدبر سے کلی طور پر استفادہ کیا ہے۔ تدبر سے یہ استفادہ شعوری اور غیر شعوری دونوں طریقوں سے ہے۔ غیر شعوری طور سے یوں کہ انھوں نے فکر فراہی کے ماحول میں اپنے علمی سفر کا آغاز کیا اور اب بھی انھیں فکر فراہی سے اپنی وابستگی پر فخر ہے۔ غامدی صاحب نے تدبر سے لفظی اور معنوی دونوں استفادے کیے ہیں۔ آخر میں یہ کہنا فرض عین تصور کرتا ہوں کہ ان کا یہ ترجمۂ قرآن فکر فراہی میں ایک اضافہ ہے۔ اور بعض چیزوں میں دیگر تراجم قرآن سے منفرد بھی۔

حواشی

۱۔ مبادی تدبر قرآن۔ مولانا امین احسن اصلاحی۔ مرکزی انجمن خدام القرآن۔ لاہور، بار چہارم۔ ۱۹۸۱ء۔ ص۔ ۶۰

۲۔ وضاحت کے لیے: اٹھارویں صدی میں قرآن کریم کے اردو تراجم۔ عبید اللہ فہد فلاحی۔ ماہنامہ افکار معلم۔ لاہور۔ دسمبر ۱۹۹۸ء۔ جلد ۱۱، شمارہ ۱۲، ص ۱۳۔۔۔ ۲۸

۳۔ ڈاکٹر صالحہ عبدالحکیم شرف الدین۔ قرآن حکیم کے اردو تراجم۔ شرف الدین الکتب و اولادہ، بمبئی ۱۹۸۴ء، ص ۸۵

۴۔ اردو میں وہابی ادب۔ خواجہ احمد فاروقی۔ دہلی۔ ۱۹۶۹ء۔ ص ۳۸۔ ۴۰

۵۔ وضاحت کے لیے دیکھیے: مولانا حمید الدین فراہی کی کتاب "دلائل النظام" جو نظم قرآن کے موضوع پر ہے۔

۶۔ دیکھیے: تدبر قرآن۔ امین احسن اصلاحی۔ فاران فاؤنڈیشن۔ لاہور، پاکستان، طبع چہارم۔ جنوری ۱۹۹۰ء۔ ۱/۱۷۔۲۷

۷۔ البیان: الملک۔ الناس۔ جاوید احمد غامدی۔ دانش سرا، ۱۲۳ ماڈل ٹاؤن، لاہور، ستمبر ۱۹۹۸ء۔ ص ۸

۸۔ تفہیم القرآن۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی۔ ترجمان القرآن، لاہور، ستمبر ۱۹۸۹ء۔ ۶/۴۱۔۴۲

۹۔ تدبر قرآن۔ امین احسن اصلاحی۔ فاران فاؤنڈیشن۔ لاہور، طبع ہفتم۔ جون ۱۹۹۷ء۔ ۸/۹۷

۱۰۔ تذکیر القرآن۔ وحید الدین خاں۔ دارالتذکیر۔ سبرا پرنٹنگ پریس۔ رحمان مارکیٹ۔ لاہور (بدون تاریخ) ص ۲/۱۵۷

۱۱۔ البیان۔ ص ۲۰

۱۲۔ تفہیم القرآن۔ ص ۴۱۔۴۲

۱۳۔ تدبر قرآن۔ ۸/۸۷

۱۴۔ تذکیر القرآن۔ ۲/۱۶۷

۱۵۔ البیان۔ ص ۲۰۔۲۱

۱۶۔ تفہیم القرآن۔ ص ۴۳

۱۷۔ تدبر قرآن۔ ۸/۸۷

۱۸۔ تذکیر القرآن۔ ۲/۱۶۷

۱۹۔ البیان۔ ص ۲۱

۲۰۔ تفہیم القرآن۔ ص ۴۳۔۴۴

۲۱۔ تدبر قرآن۔ ۸/۸۷

۲۲۔ تذکیر القرآن۔ ۲/۱۶۷۔۱۷۷

۲۳۔ البیان۔ ص ۲۲

۲۴۔ تفہیم القرآن۔ ص ۴۶

۲۵۔ تدبر قرآن۔ ۸/۸۷

۲۶۔ تذکیر القرآن۔ ۲/۱۷۷

۲۷۔ البیان۔ ص ۲۳

۲۸۔ تفہیم القرآن۔ ص ۴۸

۲۹۔ تدبر قرآن۔ ۸/۸۸

۳۰۔ تذکیر القرآن۔ ۲/۱۸۷

۳۱۔ البیان۔ ص ۲۳

۳۲۔ تدبر قرآن۔ ۸/۴۹۶۔ ۴۹۷

۳۳۔ البیان۔ ص ۲۶۰۔۲۶۱

۳۴۔ تدبر قرآن۔ امین احسن اصلاحی۔ بار اول۔ تاج کمپنی۔ دہلی ۱۹۸۹ء۔ ۹/۶۳۱

۳۵۔ تدبر قرآن۔ ۹/۶۴۱

۳۶۔ البیان۔ ص ۲۶۱۔۲۶۲

۳۷۔ تفہیم القرآن۔ ابوالاعلیٰ مودودیؒ۔ بار چہارم۔ مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی۔ اگست ۱۹۷۷ء۔ ۶/۵۶۳

۳۸۔ البیان۔ ص ۲۶۸

۳۹۔ تدبر قرآن۔ ۹/۶۵۹

۴۰۔ تذکیر القرآن۔ مولانا وحید الدین خاں۔ اشاعت دوم۔ مکتبہ الرسالہ۔ دہلی ۱۹۹۰ء۔ ۲/۸۰۲

۴۱۔ تفہیم القرآن۔ ۶/۵۷۱

۴۲۔ البیان۔ ص ۲۶۹

۴۳۔ ایضاً۔ ص ۵۸

۴۴۔ ایضاً۔ ص ۱۵۲

۴۵۔ ایضاً۔ ص ۲۳۳

۴۶۔ ایضاً۔ ص ۲۰۷

۴۷۔ تفہیم القرآن۔ ۶/۵۰

۴۸۔ البیان۔ ص ۲۵

۴۹۔ تفہیم القرآن۔ ۶/۵۲

۵۰۔ البیان۔ ص ۲۶

۵۱۔ تفہیم القرآن۔ ۶/۵۸

۵۲۔ البیان۔ ص ۲۷

۵۳۔ تفہیم القرآن۔ ۶/۶۰

۵۴۔ البیان۔ ص ۲۸

۵۵۔ تفہیم القرآن۔ ۶/۸۹

۵۶۔ البیان۔ ص ۴۵

۵۷۔ تفہیم القرآن۔ ۶/۱۱۹

۵۸۔ البیان۔ ص ۶۲۔۶۳

۵۹۔ تفہیم القرآن۔ ۶/۴۲۰

محمد حبیب الرحمٰن *

نظریۂ اعجاز القرآن — ایک تاریخی مطالعہ

اعجاز القرآن کے موضوع پر تین مختلف فنون کے علماء نے بحث کی ایک تو علماء مفسرین نے دوسرے علمائے متکلمین نے اور تیسرے ادباء نے۔ مفسرین نے تفسیر قرآن کے دوران آیات تحدی پر رک کر اس مسئلہ پر بحث کی، متکلمین نے ایک مخصوص جہت سے یعنی اثبات نبوت اور دلائل نبوت اور پھر اعجاز نبوت پر گفتگو کی اور ادباء نے فنی و ادبی حیثیت سے قرآن کا مطالعہ کیا اور اس کے اعجازی پہلو کو اس نقطہ سے اجاگر کیا۔

مسئلہ اعجاز القرآن پر باقاعدہ گفتگو دوسری صدی ہجری کے وسط میں شروع ہوئی لیکن خاص اس موضوع پر لکھی گئی پہلی کتاب جو دستیاب ہے وہ تیسری صدی ہجری کے آخر کی تالیف ہے۔ ابن ندیم نے (م ۳۸۵ھ) اپنی کتاب الفہرست میں جو ۳۷۷ھ میں پایہ تکمیل کو پہنچی درج ذیل کتابوں میں سے صرف پہلی دو کتابوں کا تذکرہ کیا ہے۔

(۱) محمد بن زید الواسطی (م ۳۰۶ھ) کتاب اعجاز القرآن فی نظمہ وتالیفہ (۲) علی بن عیسیٰ الرمانی (م ۳۸۴ھ) کتاب النکت فی اعجاز القرآن (۳) حمد بن محمد الخطابی (م ۳۸۸ھ) القول فی بیان اعجاز القرآن (۴) ابوبکر محمد الباقلانی (م ۴۰۶ھ) کتاب اعجاز القرآن (۵) یحییٰ بن سراقہ (م ۴۱۰ھ) کتاب اعجاز القرآن (۶) علی بن الحسین الشریف المرتضی (م ۴۳۶ھ) کتاب الصرفہ فی اعجاز القرآن (۷) عبد القاہر الجرجانی (م ۴۷۱ھ) کتاب دلائل الاعجاز (۸) عبد الواحد بن اسماعیل (م ۵۰۲ھ) کتاب اعجاز القرآن (۹) ابن بابجوک البقال (م ۵۶۲ یا ۵۶۶ھ) کتاب التنبیہ علی اعجاز القرآن (۱۰) قاسم بن فرہ الشاطبی (م ۵۹۰ھ) کتاب اعجاز القرآن (۱۱) نصیر بن عبد السید المطرزی (م ۶۱۰ھ) کتاب اعجاز القرآن (۱۲) عبد الواحد الزملکانی (م ۶۵۱ھ) کتاب التبیان فی علم القرآن (۱۳) ابن ابی الاصبع القیروانی (م ۶۵۴ھ) بیان البرہان فی اعجاز القرآن (۱۴) یحییٰ بن حمزہ علوی (م ۷۴۹ھ) کتاب الطراز المتضمن لاسرار البلاغۃ وعلوم حقائق الاعجاز (۱۵) ابراہیم بن احمد الجزری۔ کتاب ایجاز البرہان فی اعجاز القرآن (۱۶) محسن بن الحسین الخزاعی۔ کتاب اعجاز القرآن (۱۷) ابن کمال پاشا (م ۹۴۰ھ) رسالۃ فی اعجاز القرآن (۱۸) مصطفیٰ صادق الرافعی (م ۱۹۳۷ء) کتاب اعجاز القرآن والبلاغۃ النبویۃ۔

مذکورہ بالا کتابوں میں باقلانی کی اعجاز القرآن کو سب سے زیادہ شہرت ملی جو اس موضوع پر سب سے مبسوط کتاب

---

* ریسرچ اسکالر شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

تصور کی گئی۔ باقلانی نے اپنی کتاب کے طویل مقدمہ میں اس وقت کے حالات اور اس کتاب کی ضرورت پر روشنی ڈالی ہے۔ مقدمہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے آخری دہائی میں اس موضوع پر کوئی خاص کتاب نہ لکھی گئی اور نہ ہی اس موضوع کو خاص اہمیت دی گئی تھی رہا سوال سابقہ کتابوں کا تو جو کچھ لکھی گئیں اس میں باقلانی کے مطابق سیر حاصل بحث نہیں کی گئی تھی باقلانی نے اس موضوع پر کتاب تصنیف کر کے حقیقت میں نہایت عظیم کارنامہ انجام دیا ہے جو بعد میں آنے والوں کے لیے مشعل راہ ثابت ہوا۔

اعجاز القرآن کے سلسلہ میں جب گفتگو شروع ہوئی تو وہیں دیگر اہم مسائل بھی موضوع بحث بنے۔ اول یہ کہ قرآن میں اعجازی پہلو کہاں مضمر ہیں؟ اسلوب و نظم میں یا معانی یا دوسرے پہلوؤں میں اور دوسرے یہ کہ اس اعجاز کو پرکھنے کا معیار کیا ہے؟ پہلے سوال سے متعلق تو شروع میں علماء کی دو جماعتیں میدان میں آئیں۔ ایک نے قرآن کے اسلوب اور نظم و تالیف میں اعجاز کو ثابت کیا لیکن دوسرے گروہ کو اس کے نظم و تالیف میں کوئی خاص بات نظر نہ آئی بلکہ انھوں نے دوسرے دلائل کے ساتھ 'صرفہ' کا نظریہ اپنایا یعنی اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے قوی کو سلب کر لیا ہے کہ وہ قرآن کے معارض ہو سکیں اور یہی قرآن کا وجہ اعجاز ہے۔

قرآن کے اعجاز کو پرکھنے کے سلسلہ میں پہلے تو محض ذوق سلیم اور وجدان کو معیار بنایا گیا۔ علماء نے زمانہ جاہلیت سے لے کر اپنے وقت تک کے مایہ ناز شعراء و خطباء کے نمونہ کلام سے قرآنی آیات کا مقابلہ کیا تو قرآن کی آیات کے سامنے انھیں خود ان کا کلام حقیر و بے معنی لگا اور وہ قرآن کی برتری کو ماننے پر مجبور ہوئے۔ جاحظ کی 'نظم القرآن'، جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اسی سلسلے کی اہم کڑی ہے جو اب دستیاب نہیں۔[۱] اعجاز قرآن کی افہام و تفہیم کے لیے ہی علم معانی و بیان کا وجود عمل میں آیا بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ اس علم کے آغاز و ارتقاء کا سب سے اہم مقتضا اور محرک قرآن اور مسئلہ اعجاز القرآن ہی بنا تو بے جا نہ ہوگا۔ یہ بھی قابل ذکر ہے کہ ان علوم کا سرخیل جاحظ کو تصور کیا جاتا ہے جس نے اپنی کتاب "البیان و التبیین" میں ان مسائل سے سیر حاصل بحث کی ہے۔ لیکن یہ بھی ناقابل تردید واقعہ ہے کہ ان علوم پر کتابی شکل میں عبد القاہر جرجانی (م ۴۷۱ھ) کی 'اسرار البلاغۃ' اور 'دلائل الاعجاز' مبسوط انداز میں سب سے پہلے منظر عام پر آئیں۔

جرجانی کی دلائل الاعجاز اس بات کا بین ثبوت ہے کہ علوم معانی و بیان خاص طور سے عقیدۂ اعجاز القرآن کی وجہ سے وجود میں آئے۔ انھوں نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ قرآن کی بلاغت اور اس کے اعجاز کو معانی و بیان کے نکات سے کامل واقفیت کے بغیر سمجھنا ممکن نہیں۔ اعجاز القرآن کے موضوع پر شروع میں جو کتابیں لکھی گئیں وہی دراصل علم معانی و بیان کی بھی ابتدائی کتابیں ہیں۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر عبد العلیم کا خیال قابل توجہ ہے کہ رمانی اور خطابی کی کتابیں جو چوتھی صدی ہجری کے اواخر کی یادگار ہیں صاف صاف اس بات کا پتہ دیتی ہیں کہ عقیدۂ اعجاز القرآن اور علم معانی و بیان کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ نہ صرف تمہید میں بلکہ ہر ہر قدم پر علم معانی و بیان کے اصول متعین ہوتے ہیں اور اعجاز قرآن کے ثبوت کی صورت اختیار کرتے جاتے ہیں اسی طرح یحییٰ بن حمزہ علوی (م ۷۴۹ھ) کی کتاب 'الطراز' قابل ذکر ہے۔ یہ کتاب تین جلدوں پر مشتمل ہے۔ پہلی اور دوسری جلدوں میں سراسر معانی و بیان کے مسائل ہیں لیکن ہر باب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تمہید کسی خاص مقصد سے اٹھائی جا رہی ہے۔ یہ معمہ تیسری جلد کے آخر میں جا کر حل ہوتا ہے جب اعجاز قرآن سے بحث شروع ہوتی ہے اور وہ تمام مقدمات کام آتے ہیں جن سے تقریباً تین چوتھائی کتاب میں بحث کی گئی ہے۔[۲]

ان علوم کی تدوین کے ابتدائی دور میں تو علم معانی و بیان اور عقیدہ اعجاز القرآن کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرنا مشکل تھا لیکن چھٹی صدی ہجری کے بعد یہ صورت حال قایم نہ رہی اور علم معانی کی تصانیف میں اعجاز قرآن کا ذکر ضمناً آملتا ہے چنانچہ ابوبکر السکاکی (م ۶۲۶ھ) نے اپنی کتاب 'مفتاح العلوم' کے خاتمہ پران اعتراضات کا جواب دیا ہے جو قرآن کی بلاغت اور نظم و تالیف پر مخالفین کیا کرتے تھے۔ حازم بن محمد القرطاجنی (م ۶۸۴ھ) نے بھی اپنی کتاب منہاج البلغاء میں مسئلہ اعجاز سے ضمنی بحث کی ہے۔

یہ حقیقت بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ جوں جوں زمانہ گذرتا گیا لفظ اعجاز بھی اپنے مخصوص معنی سے آہستہ آہستہ دور ہوتا گیا اور آخر میں بلاغت کا مرادف ہو کر رہ گیا اور علم الاعجاز سے علم معانی و بیان مراد ہونے لگا جس کی واضح مثال یہ ہے کہ "غیاث الدین لطف اللہ (م ۱۰۳۵ھ) نے ایک رسالہ "الایجاز فی علم الاعجاز" کے نام سے لکھا جس کا سراسر موضوع علم معانی و بیان ہے اور اس میں ایک خفیف سا اشارہ بھی اعجاز قرآن کی طرف نہیں ہے نہ مصنف نے دیباچہ ہی میں اس رسالہ کے نام اور اس کے موضوع کے تعلق کو واضح کیا ہے[۳]۔ اب اس سے زیادہ اور کیا دلیل اس تعلق کی ہو سکتی ہے جو علم معانی و بیان کو عقیدۂ اعجاز سے ہے کہ ایک لفظ جو اس عقیدہ کے اظہار کے لیے تراشا گیا تھا، اس علم کے لیے استعمال کیا جانے لگا۔

لفظ اعجاز اور اس کا مفہوم

لفظ اعجاز کے لغوی معنی عاجز کرنا اور مجبور کرنا ہے یعنی 'نسبۃ العجز الی الغیر' اور اس سے لفظ اعجاز مشتق ہے جس سے علم کلام کی اصطلاح میں وہ فعل مراد ہے جو کسی نبی سے اپنی صداقت کے ثبوت میں سرزد ہوتا ہے۔ اس لفظ میں جو تصور مضمر ہے وہ یہی ہے کہ بجز نبی کے ہر شخص ایسے افعال سے عاجز ہے۔ قرآن میں نہ تو کہیں لفظ معجزہ اس معنی میں استعمال ہوا ہے اور نہ ہی اس مادے کا کوئی دوسرا مشتق۔ بخلاف اس کے اس میں آیۃ اور برہان کے الفاظ عام طور سے مستعمل ہوئے ہیں۔

لفظ اعجاز کا استعمال کب سے ہوا

یہ متعین کرنا آسان نہیں ہے کہ لفظ اعجاز اپنے اصطلاحی معنی میں سب سے پہلے کب استعمال کیا گیا۔ مسائل نبوت سے بحث پہلی صدی ہجری میں شروع ہو چکی تھی مگر کہنا مشکل ہے کہ یہ لفظ بھی اتنا ہی قدیم ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ علی بن ربن الطبری جنھوں نے اپنی کتاب "الدین والدولۃ" ۲۳۲ھ اور ۲۴۷ھ کے درمیان لکھی تھی انھوں نے برابر لفظ آیۃ اور برہان کا استعمال کیا ہے ایک جگہ بھی نہ لفظ معجزہ استعمال کیا ہے اور نہ کوئی دوسرا اشتقاق لفظ۔ اس سے یہ فیصلہ تو نہیں کیا جا سکتا کہ اس وقت تک لفظ معجزہ اپنے اصطلاحی معنی میں کبھی استعمال ہی نہیں ہوا تھا مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ اس وقت تک یہ لفظ اتنا غالب نہیں ہوا تھا کہ اپنے سے مقدم الفاظ آیۃ اور برہان کو خارج کر دیتا جیسا کہ بعد میں ہوا پہلے ذکر کیا گیا ہے کہ پہلی کتاب جس کا نام اعجاز القرآن تھا تیسری صدی ہجری کے نصف آخر میں لکھی گئی تھی اس زمانہ میں اور اس کے بعد نبوت کی بحثوں میں لفظ آیۃ و برہان کا استعمال رفتہ رفتہ کم ہوتا گیا اور ان کی جگہ لفظ اعجاز اور معجزہ نے لے لیا۔

بلا شبہ اس بات کا پتہ لگانا کہ ایک لفظ کوئی مخصوص معنی کب اختیار کر لیتا ہے دلچسپی سے خالی نہیں۔ شروع میں نبوت کی بحثوں میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کی دلیل کا مسئلہ بھی سامنے آیا۔ اس کی دلیل ہمیشہ پیش کی جاتی رہی کہ آپ صاحب وحی ہیں اور وہ وحی قرآن ہے اور یہ کہ قرآن اس کی مثیل پیش کرنے سے عاجز رہنے کو "لایاتون بمثلہ" سے تعبیر کرتا ہے جس کا ترجمہ یا تفسیر مفسرین نے "یعجزون عنہ" سے کیا جیسا کہ ابن جریر طبری نے اپنی تفسیر میں یہی لفظ استعمال کیا ہے:

"... وان کنتم ایھا المشرکون من العرب والکفار من اھل الکتاب فی شک۔ وھو الریب۔ مما نزلنا علی عبدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم من النور والبرھان وآیات الفرقان: انہ من عندی وان الذی انزلتہ الیہ فلم تومنوا بہ ولم تصدقوہ فیما یقول فاتوا بحجۃ تدفع حجۃ لانکم تعلمون ان حجۃ کل ذی نبوۃ علی صدقہ فی دعواہ النبوۃ ان یاتی ببرھان یعجز عن ان یاتی بمثلہ جمیع الخلق ومن حجۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی صدقہ وبرھانہ علی حقیقۃ نبوتہ وان ماجاء بہ من عندی۔ عجز جمیعکم وجمیع من تستعینون بہ من اعوانکم وانصارکم من ان تاتوا بسورۃ من مثلہ واذا عجزتم عن ذالک ـــ وانتم اھل البراعۃ فی الفصاحۃ والبلاغۃ والذرابۃ۔ فقد علمتم ان غیرکم عما عجزتم عنہ من ذالک اعجز۔[۵۴] یعنی اے مشرکین عرب اور کفار اہل کتاب اگر تمھیں شک ہے اس چیز میں جو کچھ ہم نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نور، برہان اور آیات قرآنی میں سے نازل کیا ہے کہ وہ میری طرف سے ہے اس لیے تم اس کی تصدیق نہیں کرتے ہو اور نہ ایمان لاتے ہو تو تم لوگ کوئی ایسی دلیل لاؤ جو اس کی دلیل کو کاٹ دے۔ اس لیے کہ تمھیں معلوم ہے کہ ہر نبی کے لیے اس کی نبوت کی تصدیق کی دلیل یہ ہوتی ہے کہ وہ ایسے برہان لاتا ہے جن کے مثل لانے سے ساری مخلوق عاجز رہتی ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے سچے ہونے اور ان کی نبوت کی حقیقت اور یہ کہ وہ جو کچھ لے کر آئے ہیں وہ میری طرف سے ہے، کی حجت تم سب اور تمھارے تمام معاونین کا عاجز رہنا ہے اس بات سے کہ اس جیسی کوئی سورہ پیش کر دیں اور اگر تم لوگ عاجز رہے جبکہ تم فصاحت و بلاغت کے ماہر ہو تو تم جان لو کہ تمھارے علاوہ لوگ تم سے بھی زیادہ عاجز رہیں گے۔"

اب اگر قرآن کو فاعل ٹھہرایا جائے تو فعل متعدی 'اعجز' استعمال کرنا ہوگا مثلاً "اعجزھم القرآن"، گفتگو میں ایسا مجاز عام طور پر رائج ہے اب اگر اس مجاز کو مختصراً بیان کرنا ہو تو بجائے فعل کے مصدر یا حاصل مصدر استعمال کریں گے۔ اس طرح ترکیب اعجاز القرآن وجود میں آئی۔[۵۵] کچھ دنوں بعد جب بحث عام مسائل نبوت سے شروع ہوئی تو ایک ایک عام لفظ کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اب نہ صرف قرآن کے لیے بلکہ دوسرے انبیاء کے خوارق عادات کے لیے بھی لفظ 'معجز' استعمال کیا جانے لگا۔ اس معنی کے لیے 'ۃ' کے اضافہ سے اسم صفت معجزہ بنایا گیا۔

معجزہ کی تعریف اور شرائط

معجزہ کی تعریف کرتے ہوئے سیوطی نے لکھا ہے :

"المعجزة امر خارق للعادة مقرون بالتحدی وسالم عن المعارضة ؛ وهی اما حسية واما عقلية ـ واکثر معجزات بنی اسرائیل کانت حسية لبلادتهم وقلة بصیرتهم، واکثر معجزات هذه الامة عقلية لفرط ذکائهم وکمال افهامهم[۴۲]" یعنی معجزہ ایسا امر ہے جو خارق عادات ہو تحدی کو شامل ہو اور معارضہ سے سالم ہو۔ معجزہ یا تو حسی ہوگا یا عقلی۔ بنی اسرائیل کے اکثر معجزے ان کی قلت بصیرت اور کند ذہنی کی وجہ سے حسی تھے جبکہ اس امت کے اکثر معجزے ان کی فرط ذکاوت اور کمال فہم کی وجہ سے عقلی ہیں۔

صبحی الصالح نے اپنی کتاب 'مباحث فی علوم القرآن' میں معجزے کی تعریف کچھ اسی طرح کی ہے ــ اسی طرح زرقانی نے معجزے کی تعریف کرتے ہوئے اس کے لیے تین چیزوں کا ہونا لازم قرار دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

"معجزہ ایسا امر ہے جس کا مثل لانے سے تمام بشر انفرادی و اجتماعی طور پر عاجز و قاصر ہوں۔ یا یہ ایک ایسا امر ہے جو خارق عادات ہو، اسباب معروفہ کے حدود سے خارج ہو، جسے اللہ تعالیٰ مدعی نبوت کے سامنے اس کے دعوی کے وقت ظاہر کرتا ہے اور جو اس کی صداقت پر شاہد بھی ہوتا ہے۔ اعجاز تین امور کی موجودگی میں متحقق ہوتا ہے، پہلا یہ کہ تحدی یا چیلنج کیا گیا ہو دوسرے یہ کہ اس تحدی کی تردید کے لیے اسباب و دوافع موجود ہوں اور تیسرے یہ کہ کوئی مانع اس کی نفی کرتا ہو۔[۴۳]"

قرطبی نے لکھا ہے کہ "معجزہ کو معجزہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ انسان اس جیسا (امر) لانے سے عاجز و قاصر رہتا ہے۔ اس کے لیے پانچ شرطیں ہیں۔ ان میں سے اگر ایک شرط بھی مفقود ہوگی تو وہ فعل معجزہ نہیں ہوسکتا۔ پہلا یہ کہ وہ ایسا امر ہو جس پر صرف اللہ تعالیٰ قادر ہو۔ اس شرط کا پایا جانا لازم ہے۔ دوسرا یہ کہ وہ امر خارق عادات ہو؛ تیسرا یہ کہ رسالت کا مدعی اللہ تعالیٰ سے استشہاد کرے تو وہ کہے کہ میری نشانی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس پانی کو تیل میں تبدیل کردے گا یا جب زمین سے کہوں کہ وہ متزلزل ہو جائے تو وہ حرکت کرنے لگے۔ پس جب اللہ تعالیٰ ایسا کردے تو متحدی بہ پایا گیا۔ چوتھا یہ کہ وہ متحدی (چیلنج کرنے والے) کے دعوے کے مطابق واقع ہو جو اس کے لیے معجزہ ہونے کی گواہی دے اور پانچواں یہ کہ چیلنج کرنے والے کے مثل معارضہ کی صورت میں کوئی دوسرا نہ لاسکے۔ پس اگر امر متحدی بہ ان تمام مذکورہ شرائط کے ساتھ پایا جائے تو وہ معجزہ ہوگا اور جس کے ہاتھوں یہ ظاہر ہوگا اس کی نبوت کی دلیل ہوگی۔[۴۴]"

وجوہ اعجاز

قرآن کے معجزہ ہونے کا مسئلہ جہاں زیر بحث آیا وہیں یہ بات بھی موضوع گفتگو رہی کہ معجزہ قرآن میں کہاں ہے یا یہ کہ وجہ اعجاز کیا ہے؟ یہ حقیقت تو مسلّم ہے کہ قرآن کے معجزہ ہونے سے انکار اور اس پر بحث کی ابتدا علماء اعتزال کی جانب سے ہوئی۔ اعجاز قرآن کے ساتھ ساتھ وجہ اعجاز پر بحث ہوئی۔ ان علماء کے درمیان بھی وجہ اعجاز مختلف فیہ مسئلہ

رہا۔ چنانچہ بعض نے نظم و اسلوب قرآن کو اہم وجہ اعجاز قرار دیا تو بعض کے نزدیک نظم و تالیف میں کوئی خاص بات نہ تھی بلکہ ان کے نزدیک "صرفہ" کا تصور اہم وجہ اعجاز قرار پایا۔ ان علماء میں نظام، عباد القرطبی اور شریف مرتضٰی وغیرہ کے نام لیے جاسکتے ہیں[۹] لیکن اکثر علماء اعتزال کا بھی یہی مسلک رہا کہ نظم قرآن اعجاز کا اہم ستون ہے۔ ابو الحسن اشعری نے لکھا ہے کہ "نظم قرآن کے سلسلے میں ان کا اختلاف رہا کہ آیا وہ معجزہ ہے یا نہیں، اس سلسلے میں ان کے تین اقوال رہے، پس نظام، ہشام القوطی اور عباد بن سلیمٰن کے علاوہ علماء معتزلین نے کہا کہ نظم و تالیف قرآن معجز ہے اور ان (عرب) سے اس کا وقوع اس طرح محال ہے جیسے مردہ کو زندہ کرنے کا محال ہونا اور یہ کہ وہ (قرآن) محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی کھلی نشانی ہے۔[۱۰] مشہور معتزل ادیب جاحظ بہ یک وقت دورایوں کے قائل نظر آتے ہیں ان کے نزدیک صرفہ اور اسلوب و نظم قرآن دونوں وجہ اعجاز ہیں[۱۱] جبکہ انھوں نے "نظم القرآن" میں صرفہ کے مذہب کی سخت تردید کی ہے۔" اس مسلک کے پیش نظر جاحظ پر تناقض کا الزام لگایا جاتا ہے۔ ہوسکتا ہے جاحظ کا خیال ہو کہ تحدی تو اسلوب و نظم پر واقع ہوئی ہے لیکن اس کی ظاہری تدبیر دنیا میں صرفہ کی صورت میں ظاہر ہوئی۔[۱۲]

مرور ایام اور گردش زمانہ کے تقاضوں نے قرآن کے مطالعہ اور اس میں غور و خوض پر لوگوں کو مجبور کیا چنانچہ ہر زمانہ میں علماء عصری تقاضوں کے پیش نظر قرآن کا مطالعہ کرتے رہے اور اس کے خلاف اٹھنے والی ہر آندھی کا مقابلہ کرتے رہے۔ جب جب قرآن کے اعجاز پر بحث چھڑی وجہ اعجاز بھی یکساں طور پر موضوع مطالعہ رہا۔

مسائل نبوت سے بحث تو دوسری صدی ہجری میں ہی شروع ہو چکی تھی اور مفسرین تفسیر قرآن کے دوران مسئلہ اعجاز اور وجہ اعجاز پر بھی روشنی ڈالتے رہے۔ راغب اصفہانی (م ۵۰۲ھ) نے اپنی تفسیر میں وجہ اعجاز کو دو خاص موضوع پر منحصر کیا۔ پہلا تو نظم و تالیف اور فصاحت و بلاغت قرار دیا اور دوسرا "صرفہ" کا مذہب اختیار کیا۔ لکھتے ہیں:

> "جان لو کہ وجہ اعجاز قرآن دو بتائی گئی ہیں، ایک بنفسہٖ قرآن سے متعلق ہے اور دوسرا لوگوں کو اس کے معارضہ سے پھیر دینا ہے۔ پہلی وجہ قرآن کی فصاحت و بلاغت یا اس کے معانی سے تعلق رکھتی ہے، رہا سوال اس اعجاز کا جو فصاحت و بلاغت سے متعلق ہے تو وہ اس کے عنصر لفظ و معانی سے تعلق نہیں رکھتا اس لیے کہ قرآن کے الفاظ وہی ہیں جو ان کے الفاظ ہیں اور نہ ہی اس کے معنی سے متعلق ہے اس لیے کہ ایسے معانی سابقہ کتابوں میں موجود ہیں۔ اس لیے نظم مخصوص قرآن کی صورت ہے اور لفظ و معانی اس کے عناصر ہیں اور صورت کے اختلاف سے شئی کا حکم اور اس کا نام مختلف ہوتا ہے نہ کہ اس کے عنصر سے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ قرآن کا خاص اعجاز نظم مخصوص میں مضمر ہے۔ لیکن وہ اعجاز جو لوگوں کو معارضہ سے پھیر دینے سے متعلق ہے تو وہ بھی ظاہر ہے اس لیے کہ جب اللہ نے ان اہل خطابت و بلاغت کو جو کہ اپنی لسانی قوت کی بنیاد پر معانی کے تمام میدانوں میں دسترس رکھتے تھے، قرآن کے معارضہ کی دعوت دی اور اس جیسا لانے سے عاجز کر دیا اور وہ اس چیلنج کا جواب نہ دے سکے تو اہل نظر سے یہ راز پوشیدہ نہیں رہ گیا کہ کسی صارف الٰہی نے ان کو اس سے باز رکھا۔"[۱۳]

اسی طرح رمانی نے (م ۳۸۴ھ) جو چوتھی صدی ہجری کے نصف آخر میں اس مسئلہ سے بحث کرتے ہیں، وجہ اعجاز کو سات قسموں پر محیط کیا ہے۔ یہاں بھی فصاحت و بلاغت اور دیگر امور کے علاوہ نظریہ صرفہ خاص مقام رکھتا ہے۔ لکھتے ہیں:

"وجوہ اعجاز سات جہات سے واضح ہوتی ہیں۔ توفر دواعی وشدت حاجت کے باوجود معارضہ سے باز رہنا تمام انسان کو چیلنج کرنا، صرفہ، بلاغت امور مستقبلہ کے متعلق سچی خبریں، خارق عادات اور تمام معجزوں پر قیاس کرنا۔"[۱۴]

خطابی (م ۳۸۸ ھ) کے نزدیک وجہ اعجاز الفاظ کی فصاحت، معانی کی صداقت اور حسن تالیف وتنسیق قرار پایا۔ دوسری طرف قرآن کی تاثیر اور اثر آفرینی بھی اہم وجوہ اعجاز کی حیثیت رکھتے ہیں۔ آگے لکھتے ہیں:

"اعجاز قرآن کی ایک نہایت اہم وجہ ہے جس کی طرف لوگوں کی توجہ نہیں گئی اور جس کی معرفت شاذ و نادر لوگوں کو ہی حاصل ہو پاتی ہے وہ دلوں میں اس کی اثر اندازی اور قلوب پر سحر طرازی ہے۔ اس لیے کہ قرآن کے علاوہ کوئی بھی کلام خواہ وہ منظوم ہو یا منثور ایسا نہیں ہے کہ جب وہ کانوں سے ٹکرائے تو بہ یک وقت قلوب کو لذت وحلاوت بھی بخشے اور دوسری طرف رعب وہیبت بھی طاری ہو جائے۔"[۱۵]

چوتھی صدی ہجری کے آخر میں قاضی ابوبکر الباقلانی (م ۴۰۳ ھ) کی کتاب اعجاز القرآن اس موضوع پر مدلل و مبسوط تصنیف تصور کی جاتی ہے۔ انھوں نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ باقلانی نے اس کتاب میں علماء سابقین کے خیالات کو یکجا کر کے اس پر مفصل گفتگو کی ہے۔ قرآن کے اعجاز کو ثابت کرنے کے لیے نابغۂ روزگار شعراء، خطباء اور ادباء کے اقوال نقل کیے ہیں اور پھر قرآن کی آیات سے مقابلہ کر کے قرآن کی برتری اور اس کے اعجاز کو نہایت مدلل اور منطقی انداز سے ثابت کیا ہے۔ اعجاز قرآن کو مزید واضح کرتے ہوئے احادیث نبوی سے بھی موازنہ کیا ہے جو یقیناً کلام بشر میں سب سے زیادہ فصیح وبلیغ ہیں۔ اس طرح ساتھ ساتھ معاندین ومخالفین کے اقوال کی تردید بھی کرتے چلے ہیں جو سراسر اعجاز ووجہ اعجاز قرآن کی طرف راہنمائی کرتے ہیں۔ باقلانی صرفہ کے نظریہ کے سخت مخالف ہیں۔ اعجاز القرآن کے بارے میں ان کے نظریے کی تلخیص تین نکات میں کی جاسکتی ہے:

(۱) قرآن کا مستقبل کے بطن میں پوشیدہ ایسے غیبی واقعات کی پیش گوئی پر مشتمل ہونا جن پر مطلع ہونا آدمی کی طاقت سے باہر ہے۔ (۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے امی محض ہونے کے باوجود قرآن میں ایسے گذشتہ واقعات کی خبریں موجود ہونا جن کے علم واطلاع کا کوئی ذریعہ بجز وحی منصور نہیں۔ (۳) قرآن کا اپنے نظم و اسلوب اور بلاغت کے اعتبار سے اتنا بلند ہونا کہ اس کا مثیل پیش کرنا حد امکان سے خارج ہے۔ باقلانی نے فواصل کی طرف خاص توجہ کی۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآن اس اعتبار سے اپنی نظیر نہیں رکھتا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ قرآن کو شعر ونثر دونوں سے علیحدہ ایک تیسری چیز سمجھتے ہیں۔ باقلانی نظم قرآن کے اعجاز کے قائل ہیں مگر ان کے نزدیک اصل اہمیت اس مخصوص لفظی نظم کو حاصل ہے جو فواصل کی موسیقی میں جلوہ کناں ہے۔[۱۶]

باقلانی کے بعد سب سے اہم کتاب جو اس سلسلے میں سامنے آئی وہ عبدالقاہر جرجانی کی دلائل الاعجاز ہے۔ جرجانی کا کہنا ہے کہ قرآن کا اعجاز اس کی بلاغت میں مضمر ہے۔ بلاغت کو لوگوں نے اس سے پہلے بھی اعجاز کی بنیاد ٹھیرایا لیکن جرجانی نے اس پر تفصیلی بحث کی اور مسئلہ اعجاز کو نظم پر مرکوز کر دیا۔ علم معانی وبیان کا باضابطہ مطالعہ کرنے والوں میں جرجانی کو اولیت حاصل ہے۔ بظاہر پوری کتاب اسی علم کی تفصیل میں لکھی گئی معلوم ہوتی ہے لیکن یہ بات ہمیشہ ذہن میں رہتی

ہے کہ گفتگو کسی تفصیلی بحث کی تمہید ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اعجاز قرآن کا ادراک علم معانی و بیان میں دسترس و مہارت کے بغیر ممکن نہیں اس لیے کہ قرآن کا اعجاز اس کے حسن بیان اور نظم و تالیف میں مضمر ہے۔ اس کا ادراک وہی کرسکتا ہے جس کا ادبی ذوق نہایت تربیت یافتہ، پختہ اور پاکیزہ ہو۔[115] جرجانی کا نظریہ باقلانی کے نظریہ نظم سے مختلف ہے۔ جرجانی الفاظ و فواصل کے نظم نہیں معانی کے نظم کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں :

"الفاظ محض الفاظ ہونے کی حیثیت سے کوئی فضیلت نہیں رکھتے اسی طرح مفرد کلمہ کی بھی کوئی اہمیت نہیں بلکہ الفاظ کی فضیلت اس میں پوشیدہ معنی سے ثابت ہوتی ہے جہاں محض لفظ کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔[116]

جرجانی اگر ایک طرف 'صرفہ' کے نظریہ کے مخالف ہیں تو دوسری طرف اس بات کی بھی تردید کرتے ہیں کہ اعجاز فواصل میں مضمر ہے۔ ان کے نزدیک اعجاز مفرد کلمات میں نہیں پایا جاتا۔[117] وہ درحقیقت مفرد کلمات کے اس ربط و نظم میں پنہاں ہے جس سے کوئی خاص معانی ادا کیے جاتے ہیں اور اس اسلوب میں پایا جاتا ہے جس کے ذریعہ خاطر خواہ اثرات پیدا کیے جاتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :

"اب ہم نظم و نسق کی طرف آتے ہیں کہ جب یہ خیال باطل ہو چکا ہے کہ وہ صفت جس نے قرآن کے معارضہ سے انھیں عاجز کر دیا ان چیزوں میں ہے جن کا تذکرہ کیا گیا تو اب سوائے استعارہ کے کچھ باقی نہیں رہتا ہے گو کہ یہ ناممکن ہے کہ اعجاز کے سلسلے میں استعارہ کو ہی اصل قرار دیا جائے۔ اس لیے کہ اس کا مطلب یہ ہوگا اعجاز کو چند طویل سورتوں میں مخصوص کر دیا جائے۔ جب یہ ممتنع ہے تو سوائے نظم و تالیف کے کوئی دوسرا راستہ نہیں بچتا ہے۔[118]

جرجانی کے نظریات سے جو لوگ سب سے زیادہ متاثر ہوئے ان میں زمخشری اور سکاکی کے نام سرفہرست آتے ہیں۔ زمخشری (م ۵۳۸ھ) گو کہ معتزلی ہیں لیکن وجہ اعجاز کے سلسلے میں وہ صرفہ کے نظریہ کے حامی نہیں۔ ان کے نزدیک قرآن دو اعتبار سے معجزہ ہے ایک تو اپنے نظم کے اعتبار سے، دوسرے اس لحاظ سے کہ وہ ان غیب میں مخفی باتوں کی اطلاع دیتا ہے جن کے ادراک کا کوئی ذریعہ انسان کے پاس نہیں ہے۔ سورہ ہود کی آیت "فاعلموا انما أنزل بعلم الله" کی تفسیر میں اس کی صراحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں : "ای أنزل ملتبسا مما لا یعلم الا الله، من نظم معجز للخلق و اخبار الغیوب لا سبیل لهم الیه"[119] یعنی وہ (قرآن) اس طرح ملتبس نازل کیا گیا جس کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے ایسے نظم کے ساتھ جو تمام مخلوق کے لیے عاجز ہے اور غیب کی ایسی خبروں کے ساتھ جن تک ان کی پہنچ نہیں۔" دوسری جگہ سورہ یونس کی آیت "ولما یأتهم تاویله" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں : "یعنی انه کتاب معجز من جهتین : من جهة اعجاز نظمه و من جهة ما فیه من الاخبار بالغیوب"[120] یعنی قرآن دو جہتوں سے معجزہ ہے ایک تو نظم کے اعجاز کی وجہ سے دوسرے اخبار بالغیوب کی وجہ سے۔" زمخشری کے نزدیک قرآن ایسا معجزہ ہے جو زمان و مکان کے قیود سے ماورا ہے۔

سکاکی (م ۶۲۶ھ) نے اعجاز القرآن کے متعلق اپنی کتاب 'المفتاح' میں لکھا ہے :

"اعجاز قرآن کا ادراک تو کیا جاسکتا ہے لیکن اس کو بیان کرنا ممکن نہیں جس طرح وزن کی استقامت

کا اندازہ تو لگایا جاسکتا ہے لیکن اس کا وصف ممکن نہیں، یا جس طرح حسن اور نغمہ کی موسیقی کا معاملہ ہے۔ چنانچہ فطرت سلیمہ نہ رکھنے والوں کے لیے اعجاز قرآن کے ادراک کے واسطے علم معانی و بیان میں مہارت و حذق و تمرین ضروری ہے۔[۴۲]

سیوطی نے اپنی مشہور کتاب 'معترک الاقرآن فی اعجاز القرآن، اعجاز و وجہ اعجاز قرآن کے مسئلہ پر مبسوط گفتگو کی ہے اور لکھا ہے کہ سچی بات تو یہ ہے کہ وجوہ اعجاز قرآن کی کوئی انتہا نہیں پھر اس کے بعد پینتیس وجوہات شمار کرائے ہیں۔[۴۳]

اس طرح امتداد زمانہ کے ساتھ قرآن حکیم کے مطالعہ کا میدان بھی وسیع سے وسیع تر ہوگیا۔ نئے نئے رجحانات سامنے آئے تو مفکرین و مدبرین کے لیے بھی اعجاز قرآن کے نئے نئے افق روشن ہوتے رہے۔ یہاں تک کہ جدید دَور کا سورج طلوع ہوتا ہے۔ مغربی تہذیب کی یلغار اور جدید فکر کی طومار کے نتیجے میں جو اخلاقی بے راہ روی اور روحانی فساد و بگاڑ شروع ہوا اس نے مطالعہ قرآن کے لیے بالکل نیا ماحول مہیا کیا۔ علماء نے جدید تقاضوں کے پیش نظر قرآن کا مطالعہ کر کے اس کی عصری معنویت کو واضح کیا جو کسی نہ کسی طرح اعجاز قرآن کی تفسیر و توضیح ثابت ہوا۔ اس موضوع پر عصر حاضر میں بہت سی وقیع تصانیف عمل میں آئیں ان میں سب سے زیادہ مبسوط و مدلل رافعی کی "اعجاز القرآن والبلاغۃ النبویۃ" ہے۔ رافعی نے اس کتاب میں پیش روؤں کے طرز سے ہٹ کر بالکل نئے انداز سے قرآن کا مطالعہ کیا ہے۔ یہ اعجاز قرآن کے موضوع پر ان تمام نکات کو محیط ہے جن کی توقع اس موضوع پر کسی کتاب سے کی جاسکتی ہے۔ رافعی کی 'اعجاز القرآن'، جہاں خالص اسلامی موضوع پر ایک علمی سرمایہ ہے وہیں وہ قاری کو ایک خوبصورت ادب پارہ کی چاشنی سے لطف اندوز ہونے کا سامان بھی مہیا کرتی ہے۔

زمانہ جوں جوں ترقی کے مراحل طے کرتا جائے گا قرآن کی معنویت اور اس کا اعجاز واضح سے واضح تر ہوتا رہے گا اور تمام عالم کے جملہ مسائل کے حل کے لیے نسخۂ کیمیا ثابت ہوتا رہے گا، یہی اس کا سب سے بڑا اعجاز ہے۔

حواشی و حوالے

۱۔ جاحظ کی اس نایاب کتاب کے تعارفی مطالعہ کے لیے ملاحظہ فرمائیں: سکندر علی اصلاحی 'نظم القرآن۔ جاحظ کی ایک غیر معروف تصنیف کا تعارف'، ششماہی علوم القرآن ۹/۱-۲ جنوری۔ دسمبر ۱۹۹۴ء علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر عبدالعلیم: حوالہ مذکور ص ۸۹

۳۔ ڈاکٹر عبدالعلیم نے اپنی کتاب 'عقیدہ اعجاز القرآن کی تاریخ' میں اس رسالہ کا تذکرہ کیا ہے لیکن باوجود تلاش بسیار کے یہ مطبوعہ یا مخطوطہ شکل میں دستیاب نہ ہوسکا۔

۴۔ ابن جریر طبری: تفسیر طبری ج ۱۔ ص ۳۷۳، دار المعارف، مصر، بدون تاریخ

۵۔ ڈاکٹر عبدالعلیم: اعجاز القرآن، اسلامک کلچر (انگریزی) ص ۲۱۸-۲۱۹ اپریل ۱۹۳۳ء، حیدرآباد

۶۔ السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن ج ۲ ص ۱۴۸۔ المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ، قاہرہ۔ بدون تاریخ

۷۔ الزرقانی: مناہل العرفان، ص ۶۸۔ دار احیاء الکتب العربیہ، قاہرہ ۱۳۷۳ھ

۸۔ القرطبی: تفسیر القرطبی، ج ۱، ص ۶۱-۶۲ دار مطابع الشعب قاہرہ، ۱۹۵۰ء

۹۔ نعیم الحمصی: تاریخ فکرة اعجاز القرآن، ص ۵۲ - المجمع العلمی، دمشق، ۱۹۵۵ء

۱۰۔ ابوالحسن اشعری: مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، ص ۲۲۵، الطبعة الثانیہ النشر افرانس شنا ۱۹۶۳ء

۱۱۔ نعیم الحمصی: حوالہ مذکور، ص ۵۳ ۔ نیز کتاب الحیوان للجاحظ ج ۴، ص ۳۱-۳۲، بدون تاریخ

۱۲۔ پروفیسر فضل الرحمٰن: زمخشری کی تفسیر الکشاف: ایک تحلیلی جائزہ، ص ۳۰۸۔ لیتھو کلر پرنٹرز۔ اچل تالاب، علی گڑھ، ۱۹۹۴ء

۱۳۔ سیوطی: حوالہ مذکور ص ۱۵۲-۱۵۳

۱۴۔ الرمانی: النکت فی اعجاز القرآن (فی ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن): تعلیق محمد خلف اللہ و محمد زغلول سلام۔ ص ۶۹ ۔ دار المعارف مصر۔ بدون تاریخ

۱۵۔ الخطابی: البیان فی اعجاز القرآن، تصحیح و تعلیق ڈاکٹر عبدالعلیم ص ص ۷، ۴۹، علی گڑھ، ۱۹۵۳ء

۱۶۔ باقلانی کے خیالات کے تفصیلی مطالعہ کے لیے ان کی کتاب اعجاز القرآن ملاحظہ ہو۔

۱۷۔ عبدالقاہر الجرجانی: دلائل الاعجاز، ص ۲۱۱، ۳۹۳۔

۱۸۔ الجرجانی: حوالہ مذکور ص ۳۷

۱۹۔ ایضاً۔ ص ۲۷۸

۲۰۔ زمخشری: تفسیر الکشاف ج ۲، ص ۳۰۰۔ مطبعہ استقامیۃ، قاہرہ۔ ۱۹۴۶ء

۲۱۔ ایضاً۔ ص ۲۷۳

۲۲۔ سیوطی: حوالہ مذکور، ص ۱۵۳

۲۳۔ تفصیلی مطالعہ کے لیے سیوطی کی 'معترک الاقران فی اعجاز القرآن' ملاحظہ ہو۔

فکر و نظر

سہ ماہی — علی گڑھ

جلد ۳۶ — ۱۹۹۹ء — شمارہ:

مدیر

پروفیسر محمد سالم قدوائی

نائب مدیر

محمد صابر

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

قیمت :

فی شمارہ —— بیس روپے ۲۰

سالانہ —— ساٹھ روپے ۶۰

طلبائے اے۔ایم۔یو کے لیے

سالانہ —— پینتیس روپے ۳۵

بیرون ملک

سالانہ —— پندرہ امریکی ڈالر ۱۵

سٹنگ : ساجد علی خاں

طباعت : اے۔ایم۔یو۔ پریس، علی گڑھ۔ فون : ۴۰۶۸۴۶

ترتیب

○ امیرکارواں : حکیم عبدالحمید ۵
پروفیسر حکیم سید ظل الرحمٰن

○ آزادانہ قانون سازی کی اسلامی روایت اور امام ابوحنیفہ کا نمونۂ عمل ۱۳
پروفیسر محمد طفیل ہاشمی

○ ڈاکٹر احمد امین کی تاریخ نگاری : ایک جائزہ ۲۹
ڈاکٹر محمد صلاح الدین عمری

○ پروفیسر نذیر احمد اور قضیۂ برہان قاطع و قاطع برہان ۴۴
ڈاکٹر محمد ضیاء الدین انصاری

○ محمد ہاشم خافی خان بحیثیت ایک مورخ ۵۸
پروفیسر محمد عمر

○ مولانا ابوالکلام آزاد : ایک عظیم شخصیت ۷۰
پروفیسر اقبال محی الدین

○ پاکستان کی یادیں ! ۷۹
ڈاکٹر اخلاق احمد

○ شفاء الملک الحاج حکیم محمد حسن قرشی اور ان کے پسران ۸۸
پروفیسر حکیم سید محمد کمال الدین حسین ہمدانی

ضروری نوٹ :

مضمون نگار حضرات سے گزارش ہے کہ مضمون بھیجتے وقت یہ تصریح کردیں کہ یہ مضمون صرف فکر و نظر میں اشاعت کے لیے بھیجا جارہا ہے اور اس کی اشاعت کسی دوسری جگہ نہیں ہوئی ہے۔

مضمون کی اصل کاپی بھیجیں فوٹو کاپی قابلِ قبول نہ ہوگی۔

— مدیر

سید ظل الرحمٰن *

میر کارواں حکیم عبدالحمید

مسلمانوں میں بیسویں صدی کے نصف آخر میں جن عظیم شخصیتوں نے ملک پر اپنے گہرے نقوش ثبت کیے ہیں، ان میں حکیم عبدالحمید سب سے ممتاز اور سر فہرست ہیں۔ حکیم صاحب ایک نادر روزگار شخصیت، ہمدرد خلائق، اقدار انسانی کا زریں نشان، اسلامیان ہند کا وقار اور طب یونانی کی عظمت تھے۔ ان کے ذریعہ ملک اور بیرون ملک، طب یونانی کا از سر نو تعارف ہوا۔ بالخصوص بین الاقوامی سطح پر اس کو متعارف کرانے کا سہرا ان کے سر ہے۔ طب کی ترقی اور فروغ کے لیے انھوں نے جو اقدامات کیے ہیں وہ ان کے فہم و تدبر، ژرف نگاہی و دانشوری کے ساتھ خلوص فن کے آئینہ دار ہیں۔ برطانوی ہند میں مسیح الملک حکیم اجمل خاں کی بے مثال قیادت میں جس طرح طب یونانی کی حفاظت اور بقا کا کام انجام پایا، اسی طرح آزاد ہندوستان میں حکیم عبدالحمید کی سربراہی میں طب یونانی کے فروغ کے لیے اقدامات عمل میں لائے گئے ان کی گراں بہا اور منظم کوششوں نے تحریک طب کو جو سہارا دیا، ملک کے گوشے گوشے میں جو عظیم الشان طبی اجتماعات منعقد کیے، درسی نظام کو جدید تقاضوں سے ہم آہنگی کے ساتھ جو مربوط شکل عطا کی، اعلیٰ تعلیم اور تحقیق کے جو دروازے کھولے، تاریخ طب کے مطالعہ کو جو اولین اہمیت دی، دواسازی کو جو جدید سائنسی بنیادیں عطا کیں، یونانی مرکبات کی فراہمی کا جو زبردست نظم قائم کیا، لاکھوں مریضوں کے کامیاب علاج کے ذریعہ یونانی طب کی افادیت کا دلوں پر جو نقش بٹھایا، قدیم متون کی اشاعت و تدوین اور مختلف فنی موضوعات پر جو کتابیں ان کے زیر اہتمام طبع ہوئیں، طب کے علاوہ ان کی معارف پروری سے اسلامیات، تاریخ، زبان و ادب اور سماجی و سائنسی علوم پر جو قابل قدر کام انجام پایا، تعلیم و تربیت اور حصول و شوق علم کے لیے انھوں نے جو اقدامات کیے نوجوان اور تعلیم یافتہ مسلمانوں کے مستقبل کو روشن کرتے، ان میں خود اعتمادی اور حوصلہ بڑھانے اور مقابلہ جاتی امتحانات میں شرکت و تیاری کے جو مواقع فراہم کیے، ان میں سے ہر ایک بجائے خود مستقل مطالعہ کا طالب ہے۔

حکیم صاحب نے ہمدرد دواخانہ کو کاروباری ادارہ سے زیادہ فن کی خدمت اور اس کے احیاء کا وسیلہ بنایا۔ ہمدرد اور طب یونانی دونوں کو لازم و ملزوم کی حیثیت حاصل ہے۔ دواسازی کے معیار کو بلند کرنے اور یونانی مرکبات کی بڑے پیمانے پر تیاری کی وجہ سے صنعت دواسازی کے میدان میں یونانی طب کو جو جگہ ملی ہے، اس سے کامیابی کے نئے امکانات سامنے آئے ہیں۔ انھوں نے ۱۹۳۱ء میں ماہنامہ ہمدرد صحت نکالا اور اس کے ذریعہ جس کی تعداد اشاعت ایک لاکھ تک پہنچ گئی تھی دور دور تک یونانی طب کی آواز پہنچائی۔

۱۹۴۷ء کے بعد ملک میں جو حالات رونما ہوئے اور یونانی نظام طب جس طرح متاثر ہوا، اس کا شاید آج کے بدلے ہوئے

---

* پروفیسر و صدر شعبۂ علم الادویہ، حکیم اجمل خاں طبیہ کالج، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

حالات میں اندازہ نہ کیا جا سکے۔ یونانی طب کے اس ناسازگار زمانہ میں وہ اس کے ترجمان کی حیثیت سے آگے آئے۔ انھوں نے دوسرے رفقائے فن صدر الاطبا حکیم محمد الیاس خاں، شفاء الملک حکیم عبداللطیف فلسفی، حکیم بی این شرما وغیرہ کے ساتھ آل انڈیا یونانی طبی کانفرنس کو نئے سرے سے زندہ کیا یہ وہی تاریخی کانفرنس ہے جسے حکیم اجمل خاں نے ۱۹۰۶ء میں آل انڈیا آیورویدک اینڈ یونانی طبی کانفرنس کے نام سے قائم کیا تھا۔ ۱۹۵۲ء میں حکیم عبدالحمید اس کل ہند تنظیم کے صدر منتخب ہوئے اور تاحیات اس منصب پر فائز رہے۔ ملک کے مختلف حصوں میں اس کی مجلس عاملہ کی نشستوں اور اجلاس عام کے انعقاد سے اطباء میں اعتماد اور حفاظت فن کا جذبہ بیدار ہوا۔ انھیں سر جوڑ کر بیٹھنے اور فنی مسائل پر غور و فکر کے مواقع حاصل ہوئے۔ ان کے اجتماعی ذہن اور اجتماعی مساعی سے طب کو درپیش مسائل کے حل میں مدد ملی ۱۹۶۳ء میں جامعہ طبیہ کے بانی حکیم الیاس خاں کے انتقال کے بعد دہلی کی یہ دوسری طبی درس گاہ براہ راست ان کی نگرانی میں آئی۔ ۱۹۷۳ء میں اسے ہمدرد طبی کالج کا نام دیا گیا اور اب یہ جامعہ ہمدرد کی ایک فیکلٹی ہے۔ ۱۹۸۹ء میں ان کے ذریعہ ایک دوسری مسلم یونیورسٹی دہلی میں وجود میں آئی۔ سرسید نے ۱۸۷۵ء میں ایم اے او کالج قائم کیا تھا جو آگے چل کر ان کی وفات کے ۲۲ برس بعد یونیورسٹی بنا۔ اس کی حیثیت قومی یونیورسٹی کی تھی، جس کی تعمیر میں مسلمانوں کے خواص و عوام سب شریک تھے۔ جامعہ ہمدرد ایک شخص واحد کی مساعی کے نتیجہ میں قائم ہوا ہے۔ اس کے پیچھے حکیم عبدالحمید کی فکری عظمتیں اور عملی رفعتیں کارفرما ہیں۔ انھوں نے برسوں پہلے اس کے قیام کا منصوبہ بنایا اور نہایت خاموشی سے اس میں رنگ بھرتے رہے۔

حکیم صاحب کی پوری زندگی تعلیم، صحت اور انسانیت کی خدمت میں گذری۔ تعلیم اور طب کے شعبوں میں انھوں نے جو بیش قدر خدمات انجام دی ہیں وہ ہمارے لیے تحریک و ترغیب کا باعث ہیں۔ ان کی لگاتار اور مسلسل کوشش سے حصول تعلیم کے مواقع بڑھے ہیں اور مسلمانوں میں تعلیم سے دلچسپی پیدا ہوئی ہے۔ طبی میدان میں حکیم اجمل خاں اور تعلیمی میدان میں سرسید کے بعد ان کی خدمات مسلمانوں میں سب سے زیادہ ہیں۔ انھیں عام طور پر بیسویں صدی کا سرسید کہا گیا ہے۔ ۱۸۵۷ کے بعد سرسید نے مسلمانوں کی تعلیمی پس ماندگی دور کرنے کے لیے جس طرح جتن کیے اسی طرح ۱۹۴۷ء کے بعد کے اندوہناک زمانہ میں جب مسلمانوں کے ذرائع مسدود تھے اور مسلمان اپنی جائدادیں فروخت کر کے پاکستان کا رخ کر رہے تھے، حکیم عبدالحمید ہمدرد کو وسعت دینے کا منصوبہ اور اعلیٰ تعلیم کا خاکہ تیار کر رہے تھے۔ ان کے کارناموں نے مسلمانوں کا سر فخر سے بلند کیا ہے۔ نئے ہندوستان کی تعمیر کے لیے ان کی کوششیں اہل وطن میں کسی سے کم نہیں سمجھی جائیں گی۔

حکیم صاحب نے سرسید کی طرح کوئی تحریک شروع نہیں کی۔ وہ نہ مصلح قوم کی حیثیت سے سامنے آئے اور نہ اپنے خطبوں، تقریروں اور مضامین کے ذریعہ مسلمانوں میں کوئی فکری انقلاب برپا کرنے کی کوشش کی۔ لیکن انھوں نے تعلیمی ادارے بنائے، ادبی و ثقافتی مرکز قائم کیے۔ مختلف موضوعات پر سمینار اور مذاکرے منعقد کرائے۔ اہل علم کی دل کھول کر سرپرستی کی۔ بہت سے مصنفین کی اہم علمی و ادبی تصانیف ان کی قدر افزائی سے منصہ شہود پر آئیں، سائنسی اور طبی محققین کو کام کے بہتر مواقع فراہم کیے، تعلیم طب اور دواسازی کے شعبہ کو نئی جہتیں اور توانائیاں عطا کیں۔ حکیم صاحب کا سرسید سے تقابل مقصود نہیں ہے۔ دونوں کی افتاد طبع، زمانہ حالات اور کام کا طریقہ اور دائرہ مختلف تھا۔ حکیم صاحب بہت خاموش اور سرسید بہت انقلابی شخص تھے۔ سرسید نے تعلیم کے علاوہ قوم کی فکری، ذہنی، سماجی، معاشرتی اور مذہبی اصلاح کا کام انجام دیا، سیاسی رہنمائی بھی کی۔ اپنی تقریروں اور تحریروں کے ذریعہ انھوں نے ہوا کا پورا رخ بدلنے کی کوشش کی۔ ذہن و شعور کو جگایا، جینے کے آداب سکھائے، متمدن اور ترقی یافتہ ممالک کا نقشہ دکھایا اور ان کی رفعت کا راز آشکار کیا۔ برادران وطن سے تعلقات کی استواری پر زور دیا۔ اردو زبان و ادب کو جدید ثقافتوں

سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ غالب کے بعد وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے زبان کو لفظی تصنعات سے پاک کر کے صفائی اور سادگی کو اصل جوہر قرار دیا۔ اردو زبان سادہ وسیلۂ اظہار اور سائنسی و سماجی علوم سے آراستگی اور جدید ترقی یافتہ زبان بننے کے لیے ان کی احسانمند ہے، سر سید کی تحریک، اس کے دور رس اثرات اور اس کی معنویت پر تقریباً سو برس سے لکھا جا رہا ہے۔ حکیم صاحب کی فکری بصیرت اور ان کے کارناموں کا ابھی پورا احاطہ نہیں کیا گیا ہے آنے والے دنوں میں جب ان کے برگ و بار سامنے آئیں گے، انھیں زیادہ بہتر طور پر سمجھا جا سکے گا۔

حکیم صاحب نے مسلمانوں کی دینی تعلیم سے بھی دلچسپی لی اور ہمدرد ایجوکیشن سوسائٹی کے ذریعہ دینی مدارس کا سروے کرایا، نصاب میں تبدیلی کے لیے مدارس کے اساتذہ اور ذمہ داروں کو توجہ دلائی انھوں نے ہندوستان بھر کے مسلم اسکولوں اور کالجوں کا بھی سروے کرایا تھا۔ مقصد یہ تھا کہ اعداد و شمار کی فراہمی کے بعد مسلمانوں کی تعلیمی صورت حال کا زیادہ صحیح نقشہ سامنے آئے گا اور اس سے زیادہ بہتر ڈھنگ سے تعلیمی کمیاں دور کرنے میں مدد ملے گی۔

حکیم عبدالحمید کی طب میں ریسرچ کی طرف ابتدا سے توجہ مبذول رہی۔ انھوں نے مفرد و مرکب ادویہ اور دوا سازی پر تحقیقی کاموں کے علاوہ بنیادی نظریات و فلسفہ پر تحقیق کا سلسلہ شروع کیا۔ ہمدرد کی مختلف لیبوریٹریز کے علاوہ لال کنواں میں ان کی ایک ذاتی لیبورٹری بھی تھی جس میں وہ مختلف تجربے کرتے رہتے تھے۔ ۱۹۶۹ء میں مرکزی حکومت کے قائم کردہ طبی تحقیقاتی ادارہ سے پہلے طب یونانی میں ریسرچ کی کوششوں کا آغاز بہت پہلے ۱۹۲۶ء میں حکیم اجمل خاں نے کیا تھا۔

حکیم عبدالحمید نے پانچویں دہائی کے آخر میں تاریخ طب کی اہمیت کو پوری طرح محسوس کیا۔ ان کا قائم کردہ شعبہ تاریخ طب ہندوستان میں تاریخ طب کا پہلا شعبہ تھا۔ ادارہ تاریخ و تحقیق طب تغلق آباد اسی کی ترقی یافتہ شکل تھی۔ اس کی عمارت کا سنگ بنیاد ۱۵ر نومبر ۱۹۶۲ء کو پنڈت جواہر لال نہرو نے رکھا تھا اور محترمہ اندرا گاندھی نے ۱۹۷۰ میں افتتاح کیا تھا۔ اسٹڈیز ان ہسٹری آف میڈیسین اینڈ سائنس کے نام سے ان کی زیر ادارت نکلنے والا مجلہ بین الاقوامی معیار کا حامل اور ملک میں اپنی نوعیت کا واحد رسالہ ہے۔ حکیم صاحب کے مفاخر میں قانون ابن سینا کی مکمل جلدوں کی تنقیدی اشاعت بھی ہے۔ ان کے زیر اہتمام جلد اول محرم ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۱ء، جلد دوم ۱۹۸۷ جلد سوم حصہ اول و حصہ دوم ۱۹۸۹ جلد چہارم ۱۹۹۶ اور جلد پنجم ۱۹۹۶ میں طبع ہوئی ہے۔ عربی متن کی ان تنقیدی اشاعتوں کے علاوہ انگریزی ترجمہ بھی کیا گیا ہے۔ جلد اول کا انگریزی ترجمہ ۱۹۹۳ اور مصطلحات قانون کے انگریزی مترادفات "معجم المصطلحات الطبیۃ والادویۃ المفردۃ المستعملۃ فی القانون فی الطب ومترادفاتہا باللغۃ الانجلیزیۃ" ۱۹۹۸ میں چھپی ہے۔ حکیم صاحب نے ابن سینا کی دوسری مشہور کتاب الادویۃ القلبیۃ کا بڑی سعی و اہتمام سے انگریزی ترجمہ بھی شائع کیا ہے۔ کراچی پاکستان سے ۱۹۸۳ میں اس کی اشاعت ہوئی ہے۔ نظریات و فلسفہ طب دتھیوریز اینڈ فلاسفیز آف میڈیسین) اردو اور انگریزی (۱۹۶۲) اور فلاسفی آف میڈیسین اینڈ سائنس (۱۹۷۲) طب یونانی کے بنیادی نظریات کی تفہیم و تعبیر کے سلسلہ میں ان کی اہم کتابیں ہیں۔ حکیم صاحب نے عنصریات Elementology کو ایک مستقل حیثیت عطا کی ہے۔ اس موضوع پر ایک بین الاقوامی سمینار کا بھی انھوں نے دہلی میں انعقاد کیا تھا۔ ان کے زیر اہتمام ایک بڑی عالمی کانفرنس قرآنیات پر بھی ۱۹۸۲ میں منعقد ہوئی تھی۔ ان کی زیر سرپرستی جو بہت سے قومی سمینار طب، اسلامیات اور سائنسی موضوعات پر منعقد ہوئے وہ ایک مستقل مقالہ کے متقاضی ہیں۔

ہمدرد نیشنل فاؤنڈیشن (۱۹۶۲) غالب اکاڈمی (۱۹۶۹) رابعہ گرلس اسکول (۱۹۷۳) بزنس اینڈ ایمپلائمنٹ بیورو (۱۹۷۳) ہمدرد ایجوکیشن سوسائٹی (۱۹۸۱) ہمدرد اسٹڈی سرکل (۱۹۹۲) جامعہ ہمدرد (۱۹۸۹) اور تقریباً ۲۵ اداروں کو قائم کرنے کے علاوہ ان کی ایک

یادگار ریر ہانپور طبیہ کالج بھی ہے جو ان کے اور سیدنا طاہر سیف الدین کے نام پر سیفیہ حمیدیہ طبیہ کالج (۱۹۶۳) سے موسوم ہے۔ ان کا ایک بڑا کارنامہ تعلیم آباد اور ہمدرد پبلک اسکول (۱۹۹۳) ہے، جس میں بچوں کی بہترین تعلیم و تربیت کا انتظام کیا گیا ہے اور جس کا اپنے قیام کے فوراً بعد دہلی کے معیاری اسکولوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ ہمدرد پبلک اسکول (تعلیم آباد) ہمدرد پرائمری اسکول (ہمدرد نگر) اور رابعہ گرلس اسکول (بلیماران) کے ذریعہ ابتدائی تعلیم اور جامعہ ہمدرد کے ذریعہ اعلیٰ تعلیم کے مواقع فراہم کرنے کے علاوہ ہندوستانی مسلمانوں کی خوش حالی شاندار مستقبل اور اعلا ملازمتوں کے حصول کے لیے تعلیم آباد میں سول سروسز کے امتحان کی تیاری کا سلسلہ شروع کیا۔ اس کے بہترین نتائج سامنے آرہے ہیں۔ صحت عامہ کی بہتری کے لیے ہمدرد مطبوں کے علاوہ انھوں نے پہلے ہمدرد ریسرچ کلینک اینڈ نرسنگ ہوم (۱۹۶۵) اور پھر مجیدیہ ہسپتال (۱۹۸۲) قائم کیا۔

حکیم صاحب بڑے ادب شناس تھے۔ طب، تاریخ، اسلامیات اور ادب کی کتابیں خاص طور پر ان کے مطالعہ میں رہتی تھیں، غالب اکاڈمی ان کی ادب دوستی اور غالب نوازی کی زندہ یادگار رہے۔ ۱۹۳۵ میں حکیم عبدالحمید، خواجہ حسن نظامی اور دوسرے ارباب علم و ادب نے غالب سوسائٹی کی بنیاد رکھی تھی جو مرزا غالب کے مزار کی درستی اور ایک غالب ہال بھی بنانا چاہتی تھی۔ غالب کے احاطہ مزار کے پاس ایک قطعہ زمین تھا، جسے حکیم عبدالحمید (خازن غالب سوسائٹی) نے اپنے پاس سے معقول قیمت دے کر خریدا اور غالب سوسائٹی کے حوالہ کر دیا۔ ایک اور قطعہ زمین بیگم حکیم محمد واصل خاں (برادر کلاں مسیح الملک حکیم اجمل خاں) نے حکیم محمد احمد خاں کی سفارش سے عطا فرمایا۔ حکیم عبدالحمید بعد میں غالب سوسائٹی کے صدر بنے اور ان کے زیر اہتمام غالب کے مزار سے متصل غالب اکیڈمی قائم کی گئی۔ اس کی عالی شان عمارت حکیم صاحب نے تعمیر کرائی۔ ۲۱ رفروری ۱۹۶۹ء کو غالب صدی کے موقع پر اس کا افتتاح عمل میں آیا۔ غالب اکاڈمی کا غالب پر تحقیقی کاموں کی وجہ سے ملک کے مؤقر اداروں میں شمار رہے۔ غالب اور دوسرے علمی و ادبی موضوعات پر بعض اہم کتابوں کی اشاعت یہاں سے عمل میں آئی ہے۔ ہر سال یوم غالب کی تقریب کا اہتمام کیا جاتا ہے۔ یہ دہلی کی ثقافتی سرگرمیوں کا بھی مرکز ہے۔ آئے دن اس میں ادبی اور شعری نشستیں منعقد ہوتی ہیں اور اہل علم جمع رہتے ہیں۔ غالب کی طب اور طبیبوں سے دلچسپی اور غالب سے طبیبوں کے تعلق کا جو سلسلہ شروع ہوا تھا، یہ اکاڈمی اس شاندار اور دلکش روایت کا ایک حصہ اور ایک طبیب کے ذوق ۔۔ ادب اور غالب نوازی کی آئینہ دار ہے۔ حکیم صاحب نے مختلف رسائل میں غالب پر ۶۰-۶۵ برس تک جو مضامین پڑھے تھے، وہ ان کے پاس محفوظ تھے۔ ان میں سے بہترین مضامین کا انتخاب تیار کیا گیا ہے۔ اس انتخاب کی پہلی جلد "حالات غالب" مرتبہ ڈاکٹر عقیل احمد ۱۹۹۹ میں شائع ہوئی ہے۔ اس میں غالب کی شخصیت سے متعلق مضامین ہیں۔ دوسری جلد غالب کی نثر اور تیسری جلد شاعری پر مشتمل ہوگی۔

آل انڈیا یونانی طبی کانفرنس کے صدر کی حیثیت سے ۱۹۵۲ء سے ۱۹۹۴ تک حکیم صاحب نے جو صدارتی خطبات عطا کیے تھے انھیں ڈاکٹر خاور ہاشمی نے خطبات حمید کے نام سے مرتب کیا ہے۔ یہ خطبات اس پورے عہد کے طبی مسائل کے ترجمان ہیں اور ان کے ذریعہ حکیم صاحب کی قیادت میں کانفرنس نے فروغ اور ترقی طب کے لیے جو کوششیں کی ہیں، ان کا تعارف سامنے آتا ہے۔

معالج کی حیثیت سے حکیم صاحب کا مرتبہ بہت بلند ہے۔ انھوں نے جس کثیر تعداد میں مریضوں کا معائنہ کیا ہے، یونانی طب کی تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملتی ہے۔ ان کے مریضوں کی تعداد کسی طرح بھی ساٹھ لاکھ سے کم نہیں ہوگی۔ دکھی انسانیت کی یہ بہت بڑی خدمت ہے جو ان سے انجام پائی ہے۔ انتقال سے چند برس قبل تک پابندی سے مطب کرتے رہے۔ مطب کا ناغہ بہت مشکل سے کرتے تھے تعطیل کے دن بھی مطب کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ ہمدرد فارماکوپیا (۱۹۶۴) ہمدرد مطب اور قرابادین ہمدرد (۱۹۶۷ء) ان کے طبی تجارب کا نچوڑ ہیں۔ مرض اور علاج میں بے شمار تجربوں نے ان میں بصیرت و ادراک کا ایسا مادہ اور انسان کو سمجھنے کا ایسا ملکہ پیدا کر دیا تھا

بعض اوقات ان کے انکشافات اور پیش قیاسی پر حیرت ہوتی تھی۔ وہ اگر بزرگ کی حیثیت سے سامنے آتے تو بہت سے لوگ اسے کھلی کرامت اور کشف سمجھ بیٹھتے۔ اکثر وہ مخاطب یا زیر معائنہ شخص کے بچوں کی صحیح تعداد بتا دیتے تھے اور بعض وقت اس کی عادات، اطوار اور دوسری خصوصیات بیان کرتے تھے جو مطابق اصل ہوتی تھیں۔ انھیں لوگوں کی بڑی پرکھ اور کام لینے کا بڑا سلیقہ تھا۔ بہت معمولی علم اور معمولی ذہن کے لوگوں سے انھوں نے ایسے بڑے کام لے لیے جن کی انجام دہی دوسری جگہ ان کے لیے ممکن نہیں ہو سکتی تھی۔

حکیم صاحب ۱۴ ستمبر ۱۹۰۸ء کو دہلی میں پیدا ہوئے۔ تقریباً ۱۴ برس کے تھے کہ ۲۲ جون ۱۹۲۲ء کو والد حکیم عبد المجید کے سایہ سے محروم ہو گئے۔ ان کی والدہ واقعی رابعہ ہندی تھیں انھوں نے ان کی تربیت پر پوری توجہ کی۔ بہت کم عمری میں والد کے چھوٹے سے کاروبار کو سنبھالنے کی وجہ سے ضابطہ کی تعلیم پوری نہیں ہو سکی۔ والد کے انتقال کے وقت چھوٹے بھائی حکیم محمد سعید تقریباً دو برس کے تھے۔ حکیم عبد الحمید نے ان کی تعلیم و تربیت کا خاص اہتمام کیا اور بالآخر یہ دونوں بھائی برصغیر میں طب، تعلیم اور ثقافت کے بہت بڑے مربی اور سرپرست کی حیثیت سے ابھرے اور ان کے ہاتھوں دونوں ملکوں میں مہتم بالشان کام انجام پائے۔

حکیم عبد الحمید نے اپنی ذہانت، محنت اور خداداد صلاحیت سے ہمدرد کے کاروبار کو وسعت دی اور آہستہ آہستہ ہمدرد کو یونانی کے سب سے بڑے دواساز ادارہ کی حیثیت حاصل ہوئی۔ حکیم صاحبؒ کے ہاں ذہن و فکر کی بڑی بلندی اور بالغ نظری ملتی ہے۔ جانفشانی اور عزم صمیم کی بہترین مثال۔ ان کی پوری زندگی جہد و عمل سے عبارت تھی۔ وہ باتیں کم اور کام زیادہ کی عملی تفسیر تھے۔ ان کا ایک وصف ان کی شخصیت کی دلنوازی تھی۔ ہر ایک سے تپاک اور خندہ پیشانی سے ملتے، تعلقات کا لحاظ رکھتے اور بناوٹ اور مصنوعی تکلفات سے دور رہتے تھے۔

کاروباری اور دوسری بہت سی مصروفیات کے باوجود علم و ادب اور مطالعہ و تحقیق سے انھوں نے اپنا رشتہ ابتدائی عمر سے قائم رکھا۔ وہ بہت کثیر المطالعہ تھے۔ ہر قسم کی چیزیں پڑھتے، طب کی، سائنس کی، ادب و اسلامیات کی، تاریخ و تذکرہ کی۔ جدید ترین سائنسی موضوعات پر تازہ تصانیف اور تحقیقی رسائل کے اہم مواد سے ان کی واقفیت بعض وقت حیرت میں ڈال دیتی تھی۔ علمی و فنی مسائل پر گفتگو سے اندازہ ہوتا تھا کہ ان سے متعلق معتبر کتابیں اور ماخذ ان کے ذہن میں ہیں۔

حکیم صاحب کی تحریر مختصر اور جامع ہوتی تھی۔ وہ کم الفاظ سے زیادہ کام لیتے تھے۔ چھوٹے چھوٹے جملے جن میں پوری بات آجاتی تھی یادداشتوں کے لیے بھی بڑے کاغذ کی جگہ پرچے اور پرزے استعمال کرتے تھے۔ یہی حال گفتگو کا تھا، بہت نپی تلی، ٹھہر ٹھہر کر۔ دھیمے لہجہ میں بات کرتے اور دوسرے کو زیادہ بولنے کا موقع دیتے۔ فضول اور غیر ضروری باتوں کے لیے ان کے پاس وقت نہیں تھا، چھوٹے جملوں میں بڑی بات کی ادائیگی زبان پر قدرت اور فنکاری ہے۔ ان کی یہ بھی ایک بڑی خوبی تھی کہ وہ مقرر نہیں تھے۔ یورپ اور ایشیا کے ملکوں کی متعدد بار سیاحت سے انھیں دنیا کو بہت قریب سے دیکھنے کا موقع ملا تھا۔ مشاہیر علم و ادب سے ان کی ملاقاتیں ہوئی تھیں۔ انھوں نے ان سب سے فائدہ اٹھایا اور بہترین خوبیاں اپنی شخصیت میں جذب کیں۔ وہ صحیح معنی میں جامع الصفات اور اپنی ذات سے ایک انجمن اور ادارہ تھے۔ بڑی کڑھی ہوئی اور طرح دار شخصیت کے مالک۔ ساری مصروفیتوں کے باوجود دلی کی علمی و ثقافتی تقاریب میں پابندی سے شرکت کرتے اور ان کی رونق میں اضافہ کا باعث بنتے۔ دلی کی بہت سی انجمنوں اور اداروں سے ان کا تعلق تھا۔ دوستوں اور ملنے والوں کے ہاں غمی اور خوشی میں ضرور جاتے۔ ایسے کسی موقع پر ان کی طرف سے بے تعلقی کا اظہار نہیں ہوتا تھا۔ ایک زمانہ تک ہفتہ میں ایک مقررہ دن مخصوص دوستوں کو کھانے پر مدعو کرنے کا اہتمام رہا۔ عید اور ہولی پر ان کے گھر منعقدہ تقریبوں کا دہلی کی اہم سماجی تقریبات میں شمار تھا۔ سماج کے ہر طبقے سے تعلق رکھنے والے سرکردہ اور ممتاز اشخاص اور کافی تعداد میں

اراکین پارلیمان، وزراء اور مختلف ملکوں کے سفارت کار وہاں موجود ہوتے تھے۔

حکیم صاحب کو تعمیرات کا بھی خاص ذوق تھا۔ عمارتوں کے نقشوں کو آخری منظوری وہ خود دیتے تھے اور اس میں ان کے حسن ذوق کو خاص دخل ہوتا تھا۔ دلی کو انھوں نے مختلف شکلوں میں جو بہت کچھ عطا کیا ہے۔ اس میں وہ عظیم الشان عمارتیں بھی ہیں جن سے دلی کا حسن دوبالا ہوا ہے۔ آصف علی روڈ پر ہمدرد نیشنل فاؤنڈیشن کی عمارت، تعلیم آباد میں ہمدرد پبلک اسکول کی عمارتیں ہمدرد نگر میں ۹۰ ایکڑ زمین پر پھیلی ہوئی جامعہ ہمدرد کی عمارتیں بالخصوص لائبریری کی پانچ منزلہ پرشکوہ عمارت اور ہمدرد کنونشن سینٹر دلی کی اعلیٰ تعمیرات میں شمار کیے جانے کے لائق اور ان کی بلند نگاہی، اولوالعزمی اور رفعت وشان پر گواہ ہیں۔

حکیم صاحب، ستائش کی تمنا اور صلہ سے بے پرواہ ہو کر ہمیشہ اپنے کاموں میں مصروف رہے۔ ماں نے نصیحت کی تھی کہ کبھی شہرت کے پیچھے نہ بھاگنا اور کبھی کسی سے انتقام نہ لینا۔ انھوں نے اس پُراکسیر نصیحت کو حرز جان بنا کر رکھا۔ وہ سرکاری اعزاز، خطاب اور تہنیتی جلسوں کو بھی پسند نہیں کرتے تھے۔ اس کے باوجود انھیں جہاں پدم شری (۱۹۶۵) اور پدم بھوشن (۱۹۹۱) کے قومی اعزاز عطا کیے گئے وہاں ان کے علمی وفنی کارناموں کے اعتراف میں سوویت یونین نے باوقار ابن سینا ایوارڈ (۱۹۹۳) سے سرفراز کیا۔ ہمدرد یونیورسٹی کراچی نے ڈی لٹ کی ڈگری (۱۹۹۷) تفویض کی اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی نے ملت کے ایک بہت معزز اور تعلیمی دنیا کے اہم ترین امیر الجامعہ (۱۹۹۶ء) کے منصب پر بلا مقابلہ ان کا انتخاب کیا۔ یہ ان کی شخصیت اور تعلیم کے میدان میں ان کی عظیم خدمات کا بجا اعتراف تھا۔ اس طرح انھیں بیک وقت ملک کی دو مؤقر جامعات کے چانسلر بننے کا اعزاز حاصل ہوا۔

طب یونانی کا ایران سے جو رشتہ ہے اور حکیم صاحب نے ہند وایران ماخذ پر جو بنیادی کام کیا ہے اور دونوں ملکوں کے مشترکہ قدیم تہذیبی اور ثقافتی ورثہ کی جس طرح حفاظت، پرورش اور اس کی اعلیٰ قدروں کی نمائندگی کی ہے، حکومت ایران نے اس کا اعتراف کرتے ہوئے انھیں ۱۹۹۵ء میں ایران آنے کی دعوت دی۔ جمہوریہ اسلامی ایران کے صدر ہاشم رفسنجانی اور وزیر خارجہ علی اکبر ولایتی نے دورہ ہندوستان کے موقع پر جامعہ ہمدرد کا معائنہ کیا تھا اور وہ اس کی تعمیر و ترقی اور حکیم صاحب کے مہتم بالشان کارناموں سے بیحد متاثر ہوئے تھے۔ ایران میں سرکاری سطح پر حکیم صاحب کی بہت پذیرائی ہوئی، ان کے اعزاز میں وہاں کی چار طبی جامعات میں جلسے ہوئے اور فرہنگستان علوم پزشکی ایران (اکاڈمی آف میڈیکل سائنسز) کی فیلوشپ عطا کی گئی۔ حکیم صاحب پہلے غیر ایرانی دانشور تھے جو اس اکاڈمی کی رکنیت سے سرفراز کیے گئے۔ یہ اعتراف طب اسلامی کی طرف نہ صرف ایران کی پیش رفت کا ایک حصہ ہے بلکہ تہذیبی وراثت کی تجدید و بازیافت اور دونوں ملکوں کی دوستی، باہمی تعاون اور ان کی مشترکہ کوششوں کی طرف ایک مثبت اور مفید اقدام ہے۔

حکیم صاحب کا شمار ہندوستان کی پچاس سرکردہ شخصیتوں میں کیا گیا ہے۔ ٹائمز آف انڈیا کے السٹریٹڈ ویکلی نے ایک جائزہ کے ذریعہ پورے ملک سے مختلف شعبہ ہائے زندگی کی جن پچاس ممتاز ترین شخصیتوں کا انتخاب کیا تھا، ان مقتدر شخصیتوں میں حکیم صاحب بھی شامل تھے ویکلی کے خصوصی شمارہ ۲۷ جنوری تا ۲ فروری ۱۹۸۵ء میں ان حضرات کے کارناموں کا تعارف کرایا گیا ہے۔

۱۹۸۱ء میں حکیم صاحب کی ۷۵ ویں سالگرہ کے موقع پر ان کی ثقافتی، تعلیمی اور فنی خدمات کا اعتراف ایک تبریک وتہنیت کی کتاب کی شکل میں کیا گیا۔ اردو کے مشہور محقق مالک رام نے اس کی ترتیب کے فرائض انجام دیے ہیں "مجلس تدر حمید" کے صدر سعید الملک نواب احمد سعید خاں چھتاری اور اراکین میں ملک کی نامور شخصیتیں کرنل بشیر حسین زیدی، نواب عبیدالرحمٰن خاں شروانی، نواب میر اکبر علی خاں، پرنس یوسف نجم الدین، سید حامد، پروفیسر روپ سنگھ خشونت سنگھ، کنور مہندر سنگھ بیدی سحر وغیرہ شریک تھیں۔

حکیم صاحب خدمت خلق کے جذبہ سے سرشار، تعمیری ذہن و فکر کے مالک، علم و عمل کا پیکر، بیحد دوراندیش، معارف پرور اور

عزم وہمت کا کوہ بلند تھے۔ جس چیز کا ارادہ کرتے اسے انجام تک پہنچاتے۔ وہ کسی کام کو ادھورا رکھنے کے قائل نہیں تھے۔ ان کے منصوبوں کے پیچھے برسوں کی سوچ و فکر ہوتی تھی۔ بیسیوں برس ان کا ہفتہ میں ایک دن "غائب" رہنے کا معمول رہا۔ لوگوں سے دور، مسائل سے دور، وہ کسی انجان جگہ معتکف رہتے اور پورا دن تنہا مطالعہ، فکر اور منصوبوں کی تیاری میں گذارتے تھے۔ ان کے کام کا انداز بہت منظم اور سائنٹفک تھا۔ ہر چیز کا الگ فائل، تنظیم و ترتیب، ربط اور انضباط۔ اردو اور انگریزی کے ۸-۱۰ اخبار وہ ہر صبح پابندی سے پڑھتے تھے۔ تعلیمی، سماجی، طبی، سیاسی اور بہت سے دوسرے دلچسپی کے موضوعات سے متعلق جو خبریں شائع ہوتیں ان پر نشان لگا دیتے تھے۔ ان کا عملہ اخبارات و رسائل کے تراشوں کو الگ الگ فائلوں میں محفوظ کرتا تھا۔ یہ تراشے کئی ہزار فائلوں پر مشتمل ہیں۔ ہمدرد آرکائیوز کی تکمیل کے بعد جو ان کا آخری بڑا منصوبہ تھا، جب ان کے یہ تمام فائل اور کاغذات سامنے آئیں گے، اس وقت اس زبردست کام کی منزلت کا اندازہ کیا جا سکے گا۔ ہندوستانی مسلمانوں کے مسائل سے متعلق بالخصوص اتنا بڑا دستاویزی ذخیرہ شاید ہی کسی دوسری جگہ دستیاب ہوگا۔ ان موضوعات پر کام کرنے والے محققین کے لیے اپنی نوعیت کا یہ واحد مرکز اگرچہ ان کی زندگی میں قائم نہیں ہو سکا۔ لیکن اس کی عالی شان عمارت جس تیزی سے تعمیر ہو رہی ہے اس کی وجہ سے امید ہے کہ اس کی تشکیل جلد عمل میں آئے گی۔

حکیم صاحب کا ایک بڑا جوہر ان کی سادگی اور درویشی تھا۔ وہ الفقر فخری کا صحیح مصداق تھے۔ کروڑوں روپیہ اور بے شمار آمدنی والے کاروبار اور قومی، ملی اور تعلیمی امور پر بے دریغ خرچ کرنے کے باوجود ان کا ذاتی خرچ سو روپیہ ماہانہ سے زیادہ کا نہیں تھا۔ اپنی ذات کی حد تک ان کے ہاں ہر چیز میں کفایت تھی، تحریریں، گفتگو میں، لباس میں، غذا میں، رہن سہن اور زندگی کے ہر عمل میں۔ ایک مرتبہ مجھ سے فرمایا تھا کہ جب فرشتے حساب کتاب کے لیے آئیں گے تو میں کہوں گا کہ میرے پاس حساب دینے کے لیے کیا رکھا ہے۔ میں تو پہلے ہی سب بانٹ آیا ہوں۔" ایک وقت کھانا کھاتے تھے۔ چائے زندگی میں کبھی نہیں پی۔ تکلفات کا خانہ نہیں تھا۔ سادہ اور منکسر المزاج، کپڑوں میں پیوند لگے ہوتے تھے۔ یہ پیوند وہ خود لگاتے تھے۔ سوئی دھاگہ ان کے ضروری سامان میں شامل رہتا تھا۔ اپنا رومال، بنیان اور چھوٹی چھوٹی چیزیں خود دھو لیتے تھے۔ برسوں سے نئی شیروانی نہیں سلوائی تھی۔ وہ بیک وقت کم گفتن، کم خوردن، کم خفتن پر عامل، وقار اور سنجیدگی کا مجسمہ تھے۔ لیکن خشونت نام کو نہیں تھی۔ حس مزاح، لطیفہ چھیڑ چھاڑ اور سخن دلنواز۔

صبح کی سیر کے عادی تھے اور بہت دور نکل جاتے تھے۔ لال کنواں کے قیام کے زمانہ میں راج گھاٹ تک ٹہلنے جاتے تھے۔ وقت کا ان کے ہاں بڑا حساب تھا۔ ایک ایک لمحہ کی قدر کرتے اور اسے ضائع نہیں ہونے دیتے تھے۔ اوقات کی پابندی، اصولوں پر سختی سے عمل، غذا اور روزمرہ کے معمولات سب ایک خاص انداز سے ۹۱ برس کی عمر میں بھی بیمار ہونے کے دن تک ادا کرتے رہے۔ دن میں آرام کے عادی نہ تھے۔ مستقل اور مسلسل کام، منصوبہ بندی، قوت عمل اور عزم و حوصلہ کا پیکر، ایک ہمہ جہت اور اعلیٰ شریفانہ اوصاف کی حامل شخصیت، تاریخ ساز اور عہد آفریں۔

۷ر جنوری ۱۹۹۹ء کو ان کی طبیعت اچانک خراب ہوئی۔ اپولو ہسپتال میں داخل کیے گئے اس کے بعد کچھ سنبھلنے پر مجیدیہ ہسپتال منتقل ہوئے۔ مگر پھر دوبارہ اپولو میں منتقل کرنا پڑا۔ تقریباً ۶ ماہ علیل رہ کر ۲۳ر جولائی ۱۹۹۹ء کو جمعرات اور جمعہ کی درمیانی شب میں ساڑھے گیارہ بجے داعی اجل کو لبیک کہا۔ جمعہ کی شام کو جامعہ ہمدرد میں پہلے سے مقرر کردہ جگہ سپرد خاک کیے گئے۔ جنازہ میں ہزاروں سوگواروں نے شرکت کی۔ جن میں سرکردہ شخصیتیں، جامعات کے دانشور، مذہبی، ثقافتی، ادبی و طبی انجمنوں کے نمائندے، اسلامی ملکوں کے سفارت کار اور سماج کے ہر طبقہ سے تعلق رکھنے والے افراد شامل تھے۔ حکیم صاحب نے ۷۵ برس ملک و ملت کی خدمت میں

گذارے اور ہر طرح کے تنازعات سے اپنے کو بلند رکھا۔ ایسی شخصیتیں صدیوں میں پیدا ہوتی ہیں۔ ان کی وفات سے علمی وطبی دنیا اپنے ایک سرپرست اور حامیِ کبیر سے محروم ہوگئی۔ طب یونانی اور مسلمانوں کی تعلیمی وتہذیبی تاریخ انھیں کبھی فراموش نہیں کرسکے گی۔ اور مستقبل کا ہندوستان ہمیشہ احترام سے ان کی خدمات کو یاد رکھے گا۔

پس ماندگان میں ایک صاحبزادی اور دو صاحبزادے عبدالمعید اور حماد احمد ہیں۔ حکیم صاحب نے جس طرح ایک مشن کے طور پر زندگی گذاری اور پرآشوب دور میں مسلمانوں کے تعلیمی مستقبل کا خاکہ بنایا اور زندگی بھر صحت مند معاشرہ کی تشکیل کے لیے کوشاں رہے، جامعہ ہمدرد، طبی کانفرنس اور دوسرے بہت سے ادارے اور کام جو انھوں نے شروع کیے تھے، انھیں آگے بڑھانے کی ذمہ داری اب ان کے جانشینوں کے سر ہے، امید ہے ان کی رہنمائی میں ہمدرد اور اس سے وابستہ ادارے شاہراہ ترقی پر گامزن رہیں گے۔

حکیم صاحب کو سب سے پہلے میں نے ۱۹۵۹ء میں علی گڑھ میں دیکھا تھا، جب وہ آل انڈیا یونانی طبی کانفرنس کے اجلاس چہارم میں شرکت کے لیے تشریف لائے تھے۔ میں اس وقت آخری سال کا طالب علم اور کانفرنس کو کامیاب بنانے کے لیے طلبہ کی جو رضا کار جماعت تشکیل دی گئی تھی، اس کا چیف والنیٹر تھا۔ طبی سوسائٹی کی طرف سے اس موقع پر ایک طبی نمائش کا بھی انعقاد کیا گیا تھا۔ اس زمانہ میں سوسائٹی کا صدر پرنسپل اور نائب صدر کوئی طالب علم ہوتا تھا۔ نائب صدر کی حیثیت سے حکیم صاحب کے ساتھ اس موقع کا ایک یادگار گروپ فوٹوگراف میرے پاس محفوظ ہے۔ اس سے ایک سال پہلے طبیہ کالج میگزین کا شیخ الرئیس نمبر میری ادارت میں شائع ہو چکا تھا۔ یہ کاوش ان کے ذہن میں محفوظ تھی۔ شفاء الملک حکیم عبداللطیف فلسفی نے تعارف کرایا۔ فوراً پہچان گئے اور شیخ الرئیس نمبر کے بارے میں اظہار تحسین کیا۔ اس کے بعد کسی نہ کسی شکل میں ان سے برابر رابطہ قائم رہا۔ ۱۹۹۲ اور ۱۹۹۵ء میں تقریباً تین ہفتہ ان کے ساتھ ایران میں رہنے اور قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ میری دعوت پر ۱۹۹۰ میں دو مرتبہ یونانی طب کے قومی اور علم الادویہ کے عالمی سمینار میں شرکت کے لیے علی گڑھ اور ۱۹۹۲ میں علم الادویہ کے پہلے قومی سمینار میں شرکت کے لیے پیرانہ سالی کے باوجود بینا پارہ اعظم گڑھ تشریف لے گئے تھے۔ وہ جب علی گڑھ تشریف لاتے تو از راہ کرم غریب خانہ پر قدم رنجہ فرماتے۔ آخری بار ۱۹۹۷ میں ۱۷ر اکتوبر کی سرسید تقاریب میں بحیثیت چانسلر علی گڑھ تشریف لائے تھے۔ اس موقع پر انھوں نے یونیورسٹی کے ترقیاتی منصوبوں کے لیے بیس لاکھ روپیہ کا گراں قدر عطیہ مرحمت فرمایا تھا۔ یہ ان کی بیحد عظمت کی بات تھی کہ مصروفیات اور مختصر قیام کے باوجود انھوں نے غریب خانہ کو رونق بخشی۔ پروفیسر علاء الدین احمد وائس چانسلر جامعہ ہمدرد اور محب گرامی قاضی ارشاد حسین ہمراہ تھے۔ ملاقاتوں کے سلسلہ کے باوجود ان کے ۲۵ خطوط راقم کے ذخیرہ مکاتیب کی زینت ہیں ان کا آخری خط اپولو ہسپتال میں داخل ہونے سے ایک روز قبل کا ہے۔ وفات سے کچھ دن پہلے پروفیسر حکیم جمیل احمد کے ہمراہ عیادت کے لیے گیا۔ ہسپتال میں داخل تھے۔ یادداشت بہت متاثر تھی۔ دیکھتے ہی پہچان لیا۔ فرمایا "کب آئے" "کیا خاطر کروں" "خدا حافظ"۔ یہ چند منٹ کی آخری ملاقات تھی۔ دیر تک مجھ پر غم ویاس کی عجیب کیفیت طاری رہی۔ ایسا کہاں سے لاؤں کہ تجھ سا کہیں جسے۔

محمد طفیل ہاشمی*

آزادانہ قانون سازی کی اسلامی روایت اور امام ابو حنیفہ کا نمونہ عمل

تمدن کا مسلسل ارتقا اس امر کا متقاضی ہے کہ قانون سازی کے عمل میں بھی تسلسل رہے۔ دور حاضر میں قانون سازی حکومتوں کی قانون ساز مجالس کی ذمہ داری ہے۔ اگرچہ قانون ساز مجالس اپنی اپنی روایات اور ضرورتوں کے مطابق مختلف افراد اور اداروں سے تعاون حاصل کرتی ہیں لیکن ان معاون اداروں کی حیثیت بھی بالعموم سرکاری یا نیم سرکاری ہوتی ہے۔ اگر جدید مجلس قانون ساز کا مشاہدہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایوان میں سیاسی جماعتوں اور با اثر قیادت کی موجودگی کے باعث قانون سازی پر چند افراد کو تسلط حاصل ہوتا ہے۔ عام اراکین نہ تو قانونی موشگافیوں کو سمجھتے ہیں اور نہ ہی اپنے دیگر مشاغل کی وجہ سے قانون سازی میں دلچسپی لیتے ہیں۔ عام رکن بسا اوقات اجلاسوں سے غیر حاضر رہتے ہیں اس کے علاوہ سخت قسم کے پارٹی ڈسپلن کے باعث ان کی آزادی رائے کو مفلوج کر دیا جاتا ہے۔

یہ امر قابل غور ہے کہ مسلمانوں نے اپنے دور عروج میں ہر شعبے میں بے پناہ اختراعات کیں لیکن سرکاری طور پر اسلامی قوانین کی تدوین کی طرف متوجہ نہیں ہوئے۔ حضرت عثمانؓ کے دور میں قرآن حکیم ایک قرات کے مطابق جمع کیا گیا اور بعد میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے ابو بکر بن حزم کو احادیث تلاش کر کے ضبط تحریر میں لانے کا حکم دیا تھا، لیکن وہ کام مکمل نہ ہو سکا۔[۱]

قرآن اور حدیث دونوں کی حیثیت قوانین کے بجائے مآخذ قوانین کی ہے۔ جہاں تک معاملات سے متعلق قوانین کی بات ہے ان کا کوئی سرکاری مجموعہ تیار نہ ہو سکا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اختلاف آراء اور اجتہاد کے باعث فتووں اور فیصلوں میں اختلاف کا سلسلہ جاری رہا۔

عباسی خلیفہ ابو جعفر المنصور (۱۳۶ـ۱۵۸ھ/۷۵۳ـ۷۷۴ء) کے دور میں مشہور ادیب ابن المقفع نے اس اختلاف کی طرف متوجہ کرتے ہوئے خلیفہ کو لکھا تھا کہ حیرہ (جو کوفہ سے دس کلو میٹر کے فاصلے پر ہے) اور کوفہ میں

---

* ڈین، کلیۃ العلوم الاسلامیۃ واللغۃ العربیہ، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد۔ پاکستان

ایک ہی قسم کے مقدموں میں مختلف قاضی قطعی متضاد فیصلے کرتے ہیں اور جب ان سے پوچھا جائے تو اموی دور کے کسی قاضی کے فیصلے کو بطور نظیر پیش کر دیتے ہیں۔ قوانین میں یکسانی کے فقدان کی وجہ سے ساری سلطنت میں انارکی پھیل گئی ہے جسے دور کرنے کے لیے ابن المقفع نے یہ مشورہ دیا کہ امیر المومنین مختلف فیصلوں اور ان کے دلائل کا ریکارڈ منگوا کر خود غور فرما کر اپنی رائے سے فیصلہ صادر کر دیں اور اسے عدالتی ضابطے کے طور پر نافذ کر دیا جائے تاکہ تمام عدالتیں اس کی پابندی کریں۔[۳۲]

لیکن ابن المقفع کی یہ تجویز بروئے کار نہیں آسکی۔ البتہ ابوجعفر المنصور نے امام مالک کی فقہ کو رائج کرنے کے لیے امام صاحب کو آمادہ کرنے کی کوشش کی لیکن وہ آمادہ نہ ہوئے۔[۳۳]

امام مالک سے مایوس ہو کر المنصور نے سفیان ثوری کے دروازے پر دستک دی لیکن وہ حکومت کے کارندوں کو جل دے کر غائب ہو جاتے۔ بعد میں ہارون رشید نے ایک بار پھر امام مالک کی فقہ رائج کرنے کا ارادہ کیا لیکن امام مالک نے تعاون کرنے سے معذرت کر لی۔ وہاں سے مایوس ہو کر سفیان بن عیینہ سے درخواست کی گئی لیکن ان کا علمی اثاثہ جانچنے کے بعد ہارون نے بڑے افسوس سے کہا:

> "سفیان پر خدا رحم کرے، ہمارے ساتھ تعاون پر آمادہ ہوئے مگر ان کا علم ہماری ضرورت پوری نہیں کرتا۔"[۳۴]

فتاویٰ ہندیہ

گیارہویں صدی ہجری/ سترہویں صدی عیسوی میں اورنگ زیب عالمگیر نے شیخ نظام کی سربراہی میں مشاہیر علماء کی ایک کمیٹی تشکیل دی تاکہ وہ ایک ایسی جامع کتاب مدون کریں جس میں ظاہر الروایۃ کے وہ تمام مسائل آجائیں جن پر علماء متفق ہیں نیز اس میں وہ نادر فیصلے بھی جمع کیے جائیں جنھیں علماء کا حسن قبول حاصل ہوا ہو۔ یہ کتاب جسے فتاویٰ عالمگیریہ بھی کہتے ہیں فقہ کی متداول کتب کے اسلوب پر ہے۔ گو اسے نیم سرکاری حیثیت حاصل تھی لیکن نہ تو یہ کسی سرکاری مجموعہ قوانین کی طرح واجب العمل رہا اور نہ اسلوب و ترتیب میں یہ مجموعہ ہائے قوانین سے مشابہ ہے۔ البتہ اس میں ہر مسئلے سے متعلق مفتی بہ اقوال درج ہیں۔[۳۵]

مجلۃ الاحکام العدلیہ

سرکاری سطح پر جو نسبۃً وقیع کوشش ہمیں نظر آتی ہے وہ حکومت عثمانیہ کے مجموعہ قوانین مدنی "مجلۃ الاحکام العدلیۃ" کی ہے۔ حکومت عثمانیہ نے احمد جودت پاشا ناظم محکمہ احکام عدلیہ کی زیر صدارت ایک سات رکنی مجلس قائم کی۔ مجلس نے اپنی پہلی رپورٹ (محرم ۱۲۸۶ھ/ ۱۸۶۹ء) صدر اعظم علی پاشا کی خدمت میں پیش کرتے ہوئے مجلہ کی تدوین کی غرض وغایت یوں بیان کی کہ:

> "علم فقہ ایک ناپیدا کنار سمندر ہے، اس کی باریکیاں سمجھنے اور پیچیدگیاں حل کرنے کے لیے تبحر علمی اور مہارت تامہ کی ضرورت ہے۔ خصوصاً مذہب حنفی کے۔

بارے میں، کیوں کہ حنفی فقہ میں مجتہدین و فقہاء کی کثرت اور اختلاف اقوال کے باعث قول صحیح تک رسائی اور اس کا حالات پر انطباق دشوار کام ہے۔ یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ کون سے احکام کا مدار رسم و رواج پر ہے جو تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔"

اس پس منظر میں مجلس نے تقریباً نو سال کی محنت کے بعد ۱۲۹۲ھ میں مجلّہ کی تالیف مکمل کی جو سلطان ترکی کے حکم سے جاری کر دیا گیا۔[۶]

لیکن یہ سوال اپنی جگہ پر باقی ہے کہ کیا قانون سازی کا کام سرکاری سطح پر ہونا چاہیئے یا اس کے لیے کوئی اور طریق کار اختیار کرنا چاہیے۔ قرآن حکیم نے قانون سازی کے لیے جو ہدایت دی ہے:

ولو ردوه الی الرسول والی اولی الامر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم[۷]

"اگر وہ اپنے معاملات میں رسول خدا اور اولوالامر کی طرف مراجعت کرتے تو ان میں سے اہل استنباط ان کے حل جان لیتے"

اس سے واضح ہوتا ہے کہ مقننہ کے ارکان کے لیے اہل استنباط ہونا ضروری ہے جب کہ جمہوری نظام میں جس طرح سے نمائندگان کا انتخاب ہوتا ہے اور مقننہ تشکیل پاتی ہے اس کے ارکان کا استنباط و اجتہاد کا اہل ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس لیے ایسے ایوان نمائندگان کو قانون سازی کا اختیار دے دینا جو قرآن حکیم کی منصوص اہلیت نہ رکھتے ہوں قرآنی قانون کی خلاف ورزی ہے۔ لیکن اس سے یہ سمجھنا بھی غلط ہے کہ قرآن کسی فرد یا گروہ کی مستبدانہ رائے کو قانون کا درجہ دینے کو تیار ہے۔ قرآن حکیم نے اس کے ساتھ ہی شاورھم فی الامر[۸] (معاملات میں ان سے مشاورت کیا کریں) اور امرھم شوری بینھم[۹] (ان کے معاملات باہمی مشاورت سے چلتے ہیں) کے ذریعے مشاورت کو آئینی تحفظ فراہم کیا ہے گویا جب ہم ان تمام آیات کو ملا کر دیکھتے ہیں تو ہمیں یہ ہدایت ملتی ہے کہ قانون سازی کے لیے مطلوبہ اہلیت کا حامل ہونا ضروری ہے اور قانون سازی باہمی مشاورت سے کرنی چاہیے۔

اس سلسلے میں اسلامی تاریخ کی روایات اس امر کی نشاندہی کرتی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے امور میں جن کا وحی کا نزول نہ ہوا ہو مشاورت فرماتے تھے۔ سیاسی اور ملکی معاملات میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام سے مشاورت کرنے کی متعدد مثالیں ادبیات سیرت میں موجود ہیں لیکن صحیح احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خالصۃً دینی اور عبادت سے متعلق امور میں بھی جب ضرورت ہوتی تو مشاورت کا طریق کار اختیار کیا جاتا تھا۔

خلفائے راشدین نے بالعموم اور حضرت عمر رضی اللہ نے بالخصوص مشاورت کو بہت زیادہ اہمیت دی۔ آپ ملکی، سیاسی، عمرانی، معاشرتی، معاشی بلکہ فقہی اور قانونی مسائل میں بھی بکثرت مشاورت کرتے۔ علامہ شبلی نے آپ کی تین الگ الگ مجلس مشاورت کا ذکر کیا ہے لیکن اس کے علاوہ آپ عام نمازوں کے بعد اور نماز جمعہ کے موقع پر بھی کسی پیش آمدہ مسئلے کے حل کے لیے لوگوں سے رائے طلب کرتے۔ یہ مشاورت کوئی رسمی چیز نہیں تھی بلکہ آپ نے شوریٰ کے اجتماع سے خطاب کرتے ہوئے ایک بار فرمایا؛

"میں ہرگز یہ نہیں چاہتا کہ آپ میری خواہش کی پیروی کریں۔ آپ میں سے جس کا جی چاہے مجھ سے اتفاق کرے اور جس کا جی چاہے مجھ سے اختلاف کرے"[۱۰]

حضرت عمرؓ کے حالات میں بکثرت ایسے واقعات ملتے ہیں کہ آپ نے کسی رائے کا اظہار کیا لیکن مشورے کے بعد اپنی رائے سے رجوع کر لیا۔ آپ کی عظمت کردار کی دلیل یہ تھی کہ آپ اپنی کم علمی کا اعتراف فرماتے اور مشورہ دینے والے کی حوصلہ افزائی۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے فتح المغیث کے حوالے سے بتایا ہے کہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر نے مدینہ منورہ میں فقہ کے لیے شوریٰ اور اجماع کا ادارہ خاصا منظم کر دیا تھا۔ اس دور کے فیض یافتہ تابعین میں سے فقہائے سبعہ نے جلد ہی یہ امتیاز حاصل کر لیا کہ ایک طرح سے قانون سازی اپنے ہاتھ میں لے لی تھی۔ خود قاضی بھی مدینہ منورہ میں اس مجلس ہفت گانہ سے مشورہ لیتے تھے اور اس کے فتوے کے پابند تھے۔[۱۱]

امام ابوحنیفہ اور اسلامی قانون سازی

امام ابوحنیفہ یوں تو اپنے زمانہ طالب علمی سے ہی یہ رجحان رکھتے تھے کہ فقہاء کو متوقع پیش آمدہ مسائل کے لیے پہلے سے تحقیق کرنی چاہیے، چنانچہ قتادہ سے ان سے گفتگو ۱۱۸ھ/ ۷۳۶ء سے قبل کی ہے جب وہ ابھی تک خود مسند درس و افتاء پر نہیں بیٹھے تھے[۱۲] جس میں انھوں نے اپنے اس خیال کا اظہار کیا تھا کہ جب واقعہ پیش آجائے اور فوری طور پر حل بتانا ہو تو عین ممکن ہے کہ مسئلہ کے تمام پہلو اور اس سے متعلق نصوص و روایات کا استقصاء مشکل ہو جس کی وجہ سے غلطی کا ارتکاب ہو جائے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ "فقہ تقدیری" کی تدوین کا خیال ان کے ذہن میں بہت پہلے سے تھا۔ لیکن اس کے لیے انھوں نے کیا طریق اختیار کیا۔ اس میں یوں تو بہت تفصیلات ہیں لیکن ہم صرف دو پہلوؤں کو زیر بحث لائیں گے:

۱۔ غیر سرکاری یا آزادانہ قانون سازی
۲۔ شورائی مذہب کی تدوین

اموی گورنر کی پیشکش اور امام کا جواب

امویوں نے اپنے دورِ حکومت میں عرب و عجم کے امتیاز کو از سرِ نو زندہ کیا۔ اموی حکمرانوں کے تعصب کا یہ حال تھا کہ غیر عرب علماء و فقہاء سے فتویٰ لیتے نہ انھیں قاضی مقرر کرتے۔ نتیجۃً فطری طور پر موالی اور غیر عرب اہل رائے بنو امیہ کی حمایت سے دست کش ہو گئے تھے۔ حضرت زید بن علی کی شہادت کے بعد امویوں کے خلاف بڑھتے ہوئے عجمی سیلاب کو روکنے کے لیے ایک شعوری کوشش کی گئی اور وہ یہ کہ عراق جو کہ عجمی تحریکوں کا مرکز تھا ابن ہبیرہ کو اس کا گورنر مقرر کیا گیا۔ ابن ہبیرہ نے علماء و فقہاء کا تعاون حاصل کرنے کے لیے ان سے رابطہ کیا اور مختلف اہل علم کو مختلف شعبوں کی سربراہی تفویض کی۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ پرکشش پیش کش امام ابوحنیفہ کو کی گئی، جو یہ تھی:

"گورنر کی مہر ان کے سپرد کی جائے گی، تاکہ جو حکم نافذ ہو، جو سرکاری مراسلہ جاری ہو اور خزانہ سے جو مال کسی کو دیا جائے وہ سب امام ابوحنیفہ کی نگرانی میں ہو اور آور ان کے ہاتھ سے نکلے"۔[۱۳]

گویا امام ابوحنیفہ کو گورنر کے بعد کا درجہ دیا جا رہا تھا اور تمام سکرٹریٹ اور خزانہ ان کے ماتحت کیا جا رہا تھا۔ ابن ابی لیلی، ابن شبرمہ، داؤد بن ابی ہند اور بے شمار دوسرے فقہائے طوعاً یا کرھاً وہ عہدے قبول کر لیے جو انھیں پیش کیے گئے تھے۔ امام ابوحنیفہ نے انکار کر دیا تو ان علماء کا ایک وفد آپ کے پاس آیا اور آکر آپ کو سمجھانے لگا کہ:

"ہم لوگ تمھیں خدا کی قسم دیتے ہیں کہ اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو، ہم تمھارے بھائی ہیں۔ حکومت نے ہم پر جو ذمہ داری ڈالی ہے، ہم بھی اسے پسند نہیں کرتے لیکن اس وقت اسے قبول کر لینے کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہے"۔[۱۴]

امام ابوحنیفہ اگر سرکاری ذرائع سے قانون سازی کے عمل کو مناسب حکمت عملی سمجھتے تو آپ اس نادر موقع کو ہرگز ضائع نہ ہونے دیتے بلکہ حکومت میں اہم منصب پر فائز ہو کر، سرکاری وسائل اور اثر و رسوخ کو استعمال کرتے ہوئے اپنی دیرینہ خواہش کی تکمیل کے لیے راہ ہموار کر سکتے تھے لیکن آپ نے جو جواب دیا اس میں آپ نے واضح کر دیا کہ سرکاری عہدے پر متمکن ہونے کے بعد غیر جانب داری برقرار رکھنا ممکن نہیں جو قانون سازی کا اولین تقاضا ہے۔ آپ نے جواب میں فرمایا:

"یہ ملازمت تو بڑی بات ہے۔ اگر یہ شخص مجھ سے چاہے کہ واسط شہر کی مسجد کے دروازے گن دوں تو میں یہ بھی نہیں کروں گا، میں اس کی یہ خواہش کیسے پوری کر سکتا ہوں کہ وہ کسی کی گردن مارنے کا حکم دے اور میں اس پر مہر لگا دوں۔ بخدا! میں اس میں اپنے آپ کو شریک نہیں کر سکتا"۔

ابن ہبیرہ نے آپ کو قید خانے میں ڈال دیا اور اپنا اصرار جاری رکھا۔ تازیانہ زنی کی تہدید اور قوت و اقتدار کی تحریص، کوئی بھی چیز جب امام کے رویے میں لچک نہ پیدا کر سکی تو ابن ہبیرہ نے آپ کو کوڑے لگانے کا حکم دیا تو آپ نے فرمایا:

"بخدا! میں کوئی عہدہ قبول نہیں کروں گا، موت ایک ہی بار آنی ہے دنیا میں کوڑوں کی مار سہہ لینا روز حشر کے آہنی گرزوں کی مار سہنے سے بدرجہا آسان ہے"۔[۱۵]

اس کے بعد عباسی خلیفہ ابوجعفر المنصور نے امام ابوحنیفہ کو قضا کی خدمت قبول کرنے پر مجبور کیا تو آپ نے اس کے سامنے بھی دو ٹوک الفاظ میں اپنا موقف بیان کیا:

"عدالت اور انصاف خدا کی ایک امانت ہے جو بادشاہوں کے سپرد کی جاتی ہے، اس امانت کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی صرف یہی صورت ہو سکتی ہے کہ ایسے آدمی کا تقرر قضا کے فرائض کی بجا آوری کے لیے کیا جائے جس کے دل میں خوف نہ ہو۔ آپ کو مجھ پر بھروسہ

نہیں کرنا چاہیے۔ اگر خوشی سے بھی اس عہدے کی ذمہ داری قبول کروں جب بھی آپ کو آگاہ کرنا چاہتا ہوں کہ آپ کے خلاف فیصلہ دینے کا موقع میرے سامنے آگیا اور مجھے یہ دھمکی دی جائے کہ اس فیصلہ سے ہٹ جاؤ ورنہ دریائے فرات میں غرق کر دیے جاؤ گے، تو میں فرات میں ڈوبنے کو ترجیح دوں گا لیکن فیصلہ بدلنے پر راضی نہیں ہو سکتا اور جب رضامندی سے اس عہدے کو قبول کرنے میں میرا حال یہ ہے تو اس سے اندازہ کیجیے کہ اگر مجھے میری مرضی کے خلاف زبردستی قاضی بنا دیا گیا تو اس وقت غصے کی حالت میں، میں جو کچھ کروں گا وہ ظاہر ہے۔

آپ کے ارد گرد ایسے لوگ ہیں جنھیں بطور قاضی ایسے آدمی کی ضرورت ہے جو آپ کی وجہ سے ان کے وقار کو برقرار رکھیں۔ قاضی بننے کے لیے ایسے آدمی کی ضرورت ہے جو آپ کے خلاف بھی فیصلہ کرنے کی ہمت اور جرأت اپنے اندر رکھتا ہو۔ نیز آپ کے خاندان کے لوگوں اور آپ کے فوجی افسروں کے خلاف بھی فیصلہ صادر کرنے کی اس کے دل میں قوت ہو۔[۱۷]

امام ابو حنیفہ کی اس گفتگو سے واضح ہوتا ہے کہ وہ کسی فرد یا طبقے کو صوابدیدی اختیارات دینے، خصوصی استحقاق سے نوازنے، بعض قوانین کی تنفیذ سے استثنا دینے کے بارے میں کیا رائے رکھتے تھے۔

یہ امر کسی سے مخفی نہیں کہ جب کسی مخصوص گروہ یا طبقے کو قانون سازی کے اختیارات تفویض کیے جاتے ہیں تو وہ سب سے پہلے اپنے طبقے کو خصوصی مراعات دینے کے لیے قانون سازی کرتا ہے اس نوع کی متعدد مثالیں موجود ہیں کہ ملکی قوانین میں بعض طبقوں کو اس نوعیت کا تحفظ فراہم کیا گیا ہے جو بے انصافی اور ظلم کے دروازے کھولتا ہے۔ اسی سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اسلام قانون کی عملداری (Rule of Law) کے بجائے انصاف کی عملداری (Rule of Justice) پر یقین رکھتا ہے اور توہین عدالت کے بجائے توہین عدل کو جرم قرار دیتا ہے۔

اس حوالے سے امام ابو حنیفہ کا نقطۂ نظر بالکل واضح ہے کہ قانون سازی کو حکومتی اثرات سے پاک، طبقاتی اور گروہی گٹھ جوڑ سے مبرا اور ذاتی اغراض و مفادات کے تصور سے ناآشنا ہونا چاہیے۔

فقہ حنفی۔ شورائی مذہب

امام ابو حنیفہ نے تدوین فقہ کے لیے ایک مجلس تشکیل دی جو چالیس افراد پر مشتمل تھی۔ ممکن ہے شورائی فقہ کا نظریہ امام صاحب نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے طریق کار سے اخذ کیا ہو یا حرمین میں اپنے چھ سالہ قیام کے دوران آپ نے مدینہ کے فقہائے سبعہ کی مجلس سے استفادہ کیا ہو تاہم آپ نے اپنی فقہ کی بنیاد شوریٰ پر رکھی۔ اور فقہ حنفی کی یہ اہم خصوصیت ہے کہ یہ دوسرے مذاہب فقہیہ کے برعکس فرد واحد کا نتیجۂ فکر نہیں بلکہ شورائی مذہب ہے۔

موفق مذہب ابی حنیفہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"فوضع ابوحنيفه مذهبه شوریٰ بينهم لم يستبد فيه بنفسه دونهم"[12]

امام ابوحنیفہ نے اپنے مذہب کی بنیاد شوریٰ پر رکھی اور مجلس شوریٰ کے ارکان سے الگ اپنی انفرادی رائے کو مسلط نہیں کیا۔

امام ابوحنیفہ کو تدوین فقہ کے لیے کن کن علوم کے ماہروں کی ضرورت تھی۔ اس سلسلے میں فقہ اسلامی کے مختلف ابواب و مباحث کو ذہن میں رکھتے ہوئے ڈاکٹر محمد حمید اللہ کا یہ تبصرہ سنیں اور غور کریں کہ یہ کام کس قدر مشکل تھا اور امام ابوحنیفہ نے کتنی کامیابی سے اپنے تلامذہ میں سے ان علوم میں مہارت تامہ رکھنے والوں کو نہ صرف جمع کیا بلکہ سالہا سال تک ان کی علمی اور مادی سرپرستی کر کے امت محمدیہ کو ایک بے مثال مجموعہ قوانین کا تحفہ دیا۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ لکھتے ہیں:

"ایک اور مشکل یہ تھی کہ فقہ زندگی کے ہر شعبہ سے متعلق ہے اور قانون کے ماخذوں میں قانون کے علاوہ لغت، صرف و نحو، تاریخ وغیرہ ہی نہیں حیوانیات، نباتیات بلکہ کیمیا و طبعیات کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔ قبلہ معلوم کرنا جغرافیہ طبعی پر موقوف ہے۔ نماز اور افطار و سحری کے اوقات علم ہیئت وغیرہ کے دقیق مسائل پر مبنی ہیں۔ رمضان کے لیے رویت ہلال کو اہمیت ہے اور بادل وغیرہ کی وجہ سے ایک جگہ چاند نظر نہ آئے تو کتنے فاصلے کی رویت اطراف پر موثر ہوگی وغیرہ وغیرہ مسائل کی طرف اشارے سے اندازہ ہوگا کہ نماز، روزہ جیسے خالص عبادتی مسائل میں بھی علوم طبعیہ سے کس طرح قدم قدم پر مدد لینے کی ضرورت ہوتی ہے، کاروبار، تجارت، معاہدات، آبپاشی، صرافہ، بنک کاری وغیرہ وغیرہ کے سلسلے میں قانون سازی میں کتنے علوم کے ماہروں کی ضرورت نہ ہوگی؟ امام ابوحنیفہ ہر علم و فن کے ماہروں کو ہم بزم کرنے اور اسلامی قانون یعنی فقہ کو ان سب کے تعاون سے مرتب و مدون کرنے کی کوشش میں عمر بھر لگے رہے اور بہت کچھ کامیاب ہوئے"[13]

طریقہ بحث

مجلس میں مسائل پر بحث و گفتگو کے طریقے کی تفصیل بیان کرتے ہوئے موفق لکھتے ہیں:

"كان يلقى مسئلة مسئلة يقلبهم ويسمع ما عندهم ويقول ما عنده ويناظرهم شهرا او اكثر من ذالك حتى يستقر احد الاقوال فيها"

ایک ایک مسئلہ کو پیش کرتے، لوگوں کے خیالات کو الٹتے پلٹتے، اراکین مجلس کی آراء اور دلائل سنتے اپنی رائے اور دلائل سے اہل مجلس کو آگاہ کرتے اور ان سے مناظرہ کرتے کبھی ایک مسئلہ پر بحث و مناظرے کا سلسلہ ایک ماہ یا اس سے بھی زیادہ مدت تک چلتا تا آنکہ مسئلے کا کوئی پہلو متعین ہو جاتا۔[14]

امام ابوحنیفہ نے اپنی مجلس کے اراکین کو بحث و مناظرے کی اس قدر آزادی دی ہوئی تھی کہ وہ بلا جھجک

امام کو ٹوک دیتے اور ایسا انداز اختیار کرتے کہ دیکھنے والوں کو تعجب ہوتا۔ الجرجانی کہتے ہیں کہ میں امام کی مسجد میں حاضر تھا کہ ایک نوجوان نے جو اسی حلقہ میں بیٹھا ہوا تھا امام سے کوئی سوال کیا، جس کا امام صاحب نے جواب دیا لیکن جوان کو میں نے دیکھا کہ جواب سنتے ہی امام صاحب کو بے تکلفانہ کہنے لگا، آپ نے غلطی کی۔ جرجانی کہتے ہیں کہ نوجوان کے اس انداز تخاطب کو دیکھ کر میں تو حیران رہ گیا اور حاضرین کو خطاب کر کے میں نے کہا:

"حیرت کی بات ہے تم اپنے شیخ کا قطعاً لحاظ نہیں کرتے"

جرجانی نے ابھی اپنی بات مکمل نہیں کی تھی کہ امام ابو حنیفہ نے انھیں ٹوک دیا اور کہا:

"انھیں رہنے دو، میں نے خود ان کو اس طرز تکلم کا عادی بنایا ہے"۔[۲۰]

امام ابو حنیفہ نے مشاورت کو بامقصد، بحث و مناظرے کو آزادانہ اور مجلس وضع قوانین کو بے تکلف بنانے کی شعوری کوشش کی تھی تاکہ ادب آداب اور عقیدت و لحاظ کے باعث قانون سازی میں کسی قسم کا سقم نہ رہ جائے۔ یہی طرز عمل تھا جس کی وجہ سے وکیع بن الجراح لوگوں سے کہا کرتے تھے:

"امام ابو حنیفہ کے کام میں غلطی کیسے رہ سکتی ہے جب کہ ان کے ساتھ ابو یوسف اور زفر ایسے لوگ قیاس و اجتہاد کے ماہر یحیٰ بن ابی زائدہ، حفص بن غیاث اور علی کے بیٹے حبان اور مندل ایسے حفاظ حدیث عبد الرحمٰن بن عبد اللہ بن مسعود کے صاحبزادے اور قاسم بن معن ایسے ماہر لغت و ادب اور داؤد بن نصیر الطائی اور فضیل بن عیاض ایسے زہد و تقویٰ کے حامل شریک کار تھے۔ جس کے رفقاء ہم نشین اس پائے کے لوگ ہوں وہ غلطی نہیں کر سکتا کیوں کہ غلطی کی صورت میں یہ لوگ اسے حق کی طرف لوٹا دیں گے"۔[۲۱]

اس کے بعد وکیع نے فقہ حنفی پر اعتراض کرنے والوں پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا:

"جو لوگ فقہ حنفی پر تنقید کرتے ہیں وہ چوپائے ہیں بلکہ ان سے بھی زیادہ گم کردہ راہ"۔[۲۲]

مشہور تذکرہ نگار موفق نے مجلس وضع قوانین کی یوں تصویر کشی کی ہے:

امام ابو حنیفہ جب بیٹھتے تو ان کے ارد گرد اصحاب بیٹھ جاتے جن میں قاسم بن معن، عافیہ بن یزید، داؤد، زفر بن ہذیل اور انھیں کے مرتبے کے اور لوگ ہوتے۔ اس کے بعد کسی مسئلے کا ذکر چھیڑا جاتا۔

"پہلے امام کے تلامذہ اپنی اپنی معلومات کے لحاظ سے بحث کرتے اور خوب بحث کرتے یہاں تک کہ ان کی آواز بلند ہو جاتی۔ جب باتیں بہت بڑھ جاتیں تب آخر میں امام اپنی تقریر شروع کرتے امام کی تقریر جس وقت شروع ہوتی لوگ خاموش ہو جاتے اور جب تک امام تقریر فرماتے رہتے مجلس پر سکوت طاری رہتا گویا کوئی اس مجلس میں موجود ہی نہیں ہے حالانکہ بڑے بڑے علماء موجود ہوتے"۔[۲۳]

امام محمد بن حسن الشیبانی امام کی مجلس کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"امام ابو حنیفہ کی عادت تھی کہ وہ اپنے تلامذہ سے مناظرہ کرتے. تلامذہ کبھی تو امام کی بات مان لیتے اور کبھی امام کے دلائل کے مقابلے میں اپنے دلائل پیش کرتے ہے"[۲۴]

عبداللہ بن مبارک کہتے ہیں کہ میری موجودگی میں ایک مسئلہ بحث کے لیے پیش ہوا۔ مسلسل تین دن تک ارکان مجلس اس پر غور وخوض اور بحث ومباحثہ کرتے رہے[۲۵]

کوفے کے اہل علم امام ابو حنیفہ کے قانون سازی کے اس اچھوتے انداز کو حیرت واستعجاب سے دیکھتے اور پسند کرتے تھے. مشہور محدث اعمش نے اس مجلس کے طریق کار کو بیان کرتے ہوئے کہا:

"جب اس مجلس کے سامنے کوئی مسئلہ آتا ہے تو حاضرین اس مسئلے کو اس قدر گردش دیتے ہیں اور الٹ پلٹ کر دیکھتے ہیں کہ بالآخر اس کا حل روشن ہو جاتا ہے"[۲۶]

علی بن مسہر جو اس مجلس کے ایک ممتاز رکن تھے کہتے ہیں کہ ایک روز امام کی مجلس میں چند احادیث زیر بحث آئیں کہ ان کی اسناد کیا ہیں؟ اتفاق سے مجھے اس کی اسناد معلوم تھیں، میں نے عرض کیں تو مجھے بہت شاباش دی اور حوصلہ افزائی کی[۲۷]

امام ابو یوسف کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب کوئی مسئلہ زیر تحقیق ہوتا تو کوفہ کی دوسری علمی مجالس اور محدثین سے بھی مراجعت کی جاتی کہ اس سلسلے میں ان کے پاس کوئی حدیث ہے۔ ابو یوسف کہتے ہیں مجھے تلاش سے جو احادیث ملتیں میں لے کر امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوتا تو وہ بتاتے کہ ان میں سے فلاں حدیث صحیح ہے اور فلاں صحیح نہیں اور ہم نے جو رائے اختیار کی وہ حدیث صحیح کے مطابق ہے. میں پوچھتا کہ آپ کو ان احادیث کا کیسے علم ہوا؟ تو جواب دیتے کہ کوفہ میں جتنا علم ہے وہ سارا میرے پاس ہے[۲۸]

مجموعہ قوانین کی ترتیب

امام ابو حنیفہ نے مجموعہ قوانین کی تدوین کے لیے جو ترتیب مقرر کی آج تک فقہ کی کتب اسی ترتیب سے مدون کی جارہی ہیں۔ آپ نے تدوین کا آغاز مسائل طہارت سے کیا اور اس کے بعد عبادات کے ابواب مدون کرائے۔ پہلے پہل آپ نے نماز کے احکام ایک رسالے میں جمع کرائے اور اس کا نام کتاب العروس رکھا۔ اس رسالے کی مقبولیت سے حوصلہ پاکر آپ نے مزید ابواب پر کام جاری رکھا۔ فقہ کے اس حصہ کی تدوین میں آپ نے ارکان مجلس پر یہ اصول واضح کر دیا تھا کہ قیاس ہر چیز میں نہیں چلتا۔ قیاس صرف ان چیزوں میں چلتا ہے جن کا رائے سے ادراک ہو سکتا ہے. قیاس کسی طرح ارکان دین کے ثابت کرنے میں اور اسباب وعلل میں نہیں چلتا بلکہ صرف احکام کے ثبوت کے لیے چلتا ہے[۳۰]

امام ابو حنیفہ کا امام باقر سے جو مشہور مکالمہ ہوا جس میں امام باقر نے آپ سے شکایت کی کہ آپ نے احادیث کے مقابلے میں قیاس کرنا شروع کر دیا تھا۔ آپ نے مثالوں سے بتایا کہ آپ ہرگز امور تعبدیہ میں قیاس کی دراندازی کو جائز قرار نہیں دیتے۔

عبادات کے ابواب کی تدوین کے بعد آپ نے معاملات کے ابواب رکھے اور آخر میں وصیت اور میراث وغیرہ کے۔

مجموعہ قوانین میں مسائل کی تعداد

آپ کے وضع کردہ مسائل کی تعداد کیا تھی؟

خوارزمی نے بیان کیا ہے کہ آپ نے تراسی ہزار مسئلے وضع کیے جن میں سے اڑتیس ہزار کا تعلق عبادات سے تھا اور باقی کا معاملات سے۔

لیکن یہ تعداد کسی ایک وقت کی ہے کیوں کہ وضع قوانین کا عمل مسلسل جاری رہا اور ان کتابوں میں جو وضع قوانین کے مجموعوں کے طور پر مدون ہو رہی تھیں مسلسل داخلی اضافے بھی ہوتے رہے۔

عبداللہ بن مبارک کہتے ہیں:

"میں نے ابو حنیفہ کی کتابیں ایک سے زیادہ دفعہ نقل کی ہیں ان کتابوں میں اضافے ہوتے رہتے تھے تو ان کو بھی لکھنا پڑتا تھا۔"[۳۲]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی باب (جسے فقہی کتب میں کتاب کے لفظ سے معنون کیا جاتا ہے جیسے کتاب الطہارۃ، کتاب الصلوٰۃ وغیرہ) کی تکمیل کرنے کے بعد اس کا کام بند نہیں کر دیا جاتا تھا اور ان تالیفات میں جو وقتاً فوقتاً اضافے ہوتے ان کی وجہ سے نئی نقول تیار کرنا پڑتی تھیں۔

امام ابو حنیفہ کی وفات کے بعد حضرت عبداللہ بن مبارک، امام صاحب کی مجلس کے ایک اہم رکن امام زفر سے عاریۃً ان کی کتابیں لے کر نقل کیا کرتے تھے۔

موفق نے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے وضع کردہ مسائل کی تعداد پانچ لاکھ تک پہنچ گئی تھی جن میں صرف، نحو اور حساب کی ایسی دقیق تحقیقات سے مسائل فقہیہ کے استنباط میں استفادہ کیا گیا تھا کہ ان کے استخراج سے عربی زبان اور علم جبر و مقابلہ کے ماہرین کے بھی چھکے چھوٹ جائیں۔[۳۳]

"قلائد عقود العقیان" کے مصنف نے تعداد بارہ لاکھ نوے ہزار اور کردری نے چھ لاکھ بتائی۔

مولانا مناظر احسن گیلانی کا خیال یہ ہے کہ اگر ان روایات کو مبالغہ آمیز بھی قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ امام کے وضع کردہ اصول و کلیات سے بعد میں فقہاء نے جن مسائل کا استنباط کیا ان کی تعداد لاکھوں میں ہے۔ چونکہ ان کی بنیاد امام کے کلیات پر قائم تھی اس لیے انھیں بھی امام کی طرف منسوب کر دیا گیا۔[۳۴]

بہر حال اگر اسی روایت کو درست مان لیا جائے کہ آپ نے تراسی ہزار مسائل کا مجموعہ تیار کروایا تو بھی یہ اتنا بڑا کام ہے کہ جو اللہ کی طرف سے خصوصی توفیق کے بغیر ممکن نہیں۔ ان مسائل کی کم از کم تعداد کو اگر اس مجموعی مدت پر تقسیم کیا جائے جس میں امام ابو حنیفہ نے تدوین فقہ کا کام کیا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ روزانہ اوسطاً سولہ سترہ مسائل کے بارے میں فیصلے کیے جاتے تھے۔ اس کے مقابلے میں دور حاضر کی قانون سازی کی رفتار کو سامنے رکھیں تو بسا اوقات سال بھر میں اتنے قوانین نہیں بن پاتے، جب کہ حکومت کے تمام وسائل اور اختیارات مجالس قانون ساز کے لیے وقف ہوتے ہیں۔

اس پر مستزاد یہ کہ امام ابو حنیفہ کے سامنے کوئی نمونہ نہیں تھا جس سے آپ نے کلی یا جزئی طور پر استفادہ

کیا ہو۔ آپ نہ صرف تدوین فقہ کے اس اسلوب کے بانی ہیں جس پر بعد میں تمام مجتہدین نے اپنی اپنی فقہ مدون کی بلکہ بعض مباحث ایسے ہیں کہ جن پر آپ سے پہلے کسی نے مستقل بحث نہیں کی تھی۔ مثلاً امام ابوحنیفہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے کتاب الفرائض اور کتاب الشروط وضع کیں۔ ان سے پہلے اس موضوع پر کسی کی کوئی مستقل تحریر نہیں تھی۔[۳۵]

قانون بین الممالک جو تاریخ کا حصہ سمجھا جاتا تھا اس کو تاریخ سے الگ کرکے مستقل فقہی چیز قرار دیا اور کتاب السیر مرتب کی جس میں صلح اور جنگ کے قوانین مدون کیے، اس موضوع کی اہمیت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ یہ اسی وقت معاصرانہ مباحث کا موضوع بن گیا۔ امام اوزاعی نے اس کی تردید لکھی۔ امام ابو یوسف نے اوزاعی کے جواب میں رسالہ لکھا۔ پھر امام صاحب کے دوسرے شاگرد امام محمد نے پہلے سیر صغیر اور پھر سیر کبیر لکھی۔ موخر الذکر کتاب اتنی ضخیم تھی کہ ایک گاڑی میں ڈال کرلے جائی گئی تاکہ ہارون الرشید کو تحفے میں پیش کی جائے۔

امام ابوحنیفہ کی نگرانی میں جو مجموعہ قوانین مرتب ہو رہا تھا اسے تحریر کرنے کی ذمہ داری غالباً امام ابویوسف کی تھی جسے بعد میں امام محمد نے مزید منقح کیا۔ حضرت عبد اللہ بن مبارک کے حوالے سے ہم یہ بیان کر آئے ہیں کہ وہ امام زفر سے کتب ابی حنیفہ کے جدید ایڈیشن حاصل کرکے ان کی نقل تیار کرتے تھے۔

امام ابوحنیفہ کی زندگی میں ہی ان کے مدرسہ قانون کے تیار کردہ مجموعہ کو وہ حسن قبول حاصل ہوا کہ جو لوگ حضرت امام سے معاصرانہ چشمک رکھتے تھے یا آپ سے ہمسری کے مدعی تھے وہ بھی اس کوشش میں رہتے کہ کسی طرح اس مجموعہ قوانین تک رسائی ہو سکے۔ علامہ شبلی عقود الجمان کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> "زائدہ کا بیان ہے کہ میں نے ایک دن سفیان ثوری کے سرہانے ایک کتاب دیکھی جس کا وہ مطالعہ کر رہے تھے ان سے اجازت لے کر میں اس کو دیکھنے لگا تو ابوحنیفہ کی کتاب الرہن نکلی۔ میں نے تعجب سے پوچھا، آپ ابوحنیفہ کی کتابیں دیکھتے ہیں، بولے کاش ان کی سب کتابیں میرے پاس ہوتیں"۔[۳۶]

بقائے اصلاح کی جہد

امام ابوحنیفہ نے صرف یہی نہیں کیا کہ مجلس تدوین فقہ کی تشکیل سے ایک مجموعہ قوانین مدون کر دیا ہو بلکہ آپ نے ایک طرف خلفاء کو احساس دلایا کہ تم عدالتی فیصلوں پر اثر انداز ہوتے ہو، تمھارے درباری عدالتوں سے ناجائز توقعات وابستہ رکھتے ہیں، تم مسلمانوں کے بیت المال میں ناجائز تصرفات کرتے ہو اور اسے غلط بخششیوں کی بھینٹ چڑھاتے ہو جب کہ تمھارے اختیارات اللہ کی امانت ہیں:

دوسری طرف امام ابوحنیفہ قضاۃ کے غلط فیصلوں پر کھلم کھلا تنقید کرتے تھے۔ موفق لکھتے ہیں:

> "امام ابوحنیفہ ابن ابی لیلی کے مسائل اور فیصلوں میں ہمیشہ غلطیاں نکالتے رہتے تھے اور لوگوں پر ان کی غلطیاں واضح کرتے تھے۔"[۳۷]

امام ابوحنیفہ کے تذکرہ نگاروں نے امام صاحب کے عدالتی فیصلوں پر تنقید کے متعدد واقعات تفصیل سے قلم بند کیے ہیں۔ ان واقعات سے جہاں توہین عدالت کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا نقطۂ نظر واضح ہوتا ہے وہاں یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ قاضیوں کی کارکردگی، عدالتوں کے طریق کار اور مقدمات کے فیصلوں پر بھرپور تنقید کرکے درحقیقت ایک ایسی فضا تیار کر رہے تھے جہاں پر کہ وہ قوم کو احساس ہو کہ موجودہ نظام عدالت اسلامی معاشرے کی ضرورتیں پوری کر سکتا ہے نہ اسلام کے تصور عدل وامانت سے مطابقت رکھتا ہے اس لیے اسے تبدیل کرنا ضروری ہے۔

فقہ حنفی کی مقبولیت

اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے علم وتفقہ، اثر ورسوخ اور تدوین فقہ کی وجہ سے عباسی خلیفہ ابوجعفر المنصور نے آپ کو آخری حد تک مجبور کیا کہ آپ قاضی القضاۃ کا عہدہ قبول کرلیں۔ اس پیش کش سے امام صاحب ایسے زیرک ودانا آدمی کے لیے یہ اندازہ کرنا مشکل نہیں تھا کہ جس کام کا آپ نے آغاز کیا تھا اور جس مقصد کے حصول کے لیے آپ نے سختیاں برداشت کی تھیں اب اس کی تکمیل کا وقت آگیا ہے اور حکومت کو بھی احساس ہوگیا ہے کہ اب ایک ایسے منظم عدالتی نظام کی ضرورت ہے جو مسلمانوں کو جان ومال کے تحفظ کی ضمانت فراہم کرے۔ اس ضرورت کو پورا کرنے کی طرف صرف امام ابوحنیفہ نے توجہ کی تھی کہ آپ نے ایک طرف مجموعہ قوانین مدون کردیا اور دوسری طرف عدالتی نظام چلانے کے لیے افراد کی تربیت کرکے انھیں ملکی نظام چلانے کے لیے تیار کردیا تھا۔

امام ابوحنیفہ نے انتہائی اصرار کے باوجود سختیاں برداشت کرلیں لیکن خود کوئی منصب قبول نہیں کیا مبادا کوئی یہ نہ کہے کہ ساری جدوجہد اسلامی نظام عدل کی بالاتری کے بجائے ذاتی اقتدار کے حصول کی خاطر تھی۔ خدانخواستہ امام اگر مصائب سے گھبرا کر یا کسی سبب سے عہدہ قضا قبول کرلیتے تو فقہ حنفی کو جو اعتماد و اعتبار بعد کے دور میں حاصل ہوا وہ نہ ہو پاتا۔

امام ابوحنیفہ نے حالات کا نہ صرف گہری نظر سے مطالعہ کرکے بلکہ خود بیچ منجدھار حالات کے تھپیڑے کھا کر ثابت قدم رہتے ہوئے یہ بھانپ لیا تھا کہ وقت آگیا ہے کہ حکومت نظام عدل و قضا ان کی فقہ اور ان کے تلامذہ کے سپرد کردے۔

امام نے فیصلہ کیا کہ مستقبل کی عدلیہ کو اکٹھا کرکے انھیں رہنما اصول دے دیے جائیں۔ چنانچہ آپ نے اطراف واکناف سے اپنے شاگردوں کو کوفہ آنے کی دعوت دی۔ معجم المصنفین کے الفاظ میں:

> "امام ابوحنیفہ کوفہ کی جامع مسجد کی ایک مجلس میں بیٹھے، آپ کے اردگرد ایک ہزار شاگردوں کا اجتماع تھا، جن میں سے چالیس آدمی ایسے تھے جو اجتہاد کے مرتبے تک پہنچ چکے تھے پس امام نے ان کو اپنے قریب ہونے کا حکم دیا اور بلند آواز سے ان سے خطاب کیا۔"

امام صاحب نے فرمایا:

"تم لوگ میرے دل کی مسرتوں کا سرمایہ ہو اور میرے غم و اندوہ کے ازالہ کی ضمانت۔ میں تم لوگوں کے لیے فقہ کی زین کس کر تیار کر چکا ہوں، تمہارے لیے اس کے منہ پر لگام بھی چڑھا چکا ہوں۔ اب تم جس وقت چاہو اس پر سوار ہو سکتے ہو۔ میں نے ایسے حالات پیدا کر دیے ہیں کہ لوگ تمہارے ایک ایک لفظ کی تلاش کریں گے۔ میں نے تمہارے لیے گردنوں کو جھکا دیا ہے"

پھر ان خاص چالیس حضرات کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا:

"اب وقت آگیا ہے کہ آپ میری مدد کریں۔ آپ میں سے ہر فرد عہدہ قضا کی ذمہ داریاں سنبھالنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دس حضرات تو ایسے ہیں صرف قاضی ہی نہیں بلکہ قضاۃ کی تربیت اور ٹریننگ کا کام کر سکتے ہیں۔

میں آپ کو اللہ کا واسطہ دے کر اور جس علم کے آپ حاملین ہیں اس کی عظمت و جلالت کا احساس دلاتے ہوئے یہ کہتا ہوں کہ اس علم کو محکومی کی ذلت سے بچائے رکھنا، تم میں سے اگر کوئی قضا کا عہدہ قبول کرنے پر مجبور ہو تو یاد رکھیں کہ اپنے فیصلوں میں اگر کسی کمزوری کا ارتکاب کریں گے، خواہ وہ خلق خدا کی نگاہوں سے پوشیدہ ہو، ایسے قاضی کا فیصلہ جائز نہیں ہوگا اس کی ملازمت حلال ہوگی نہ اس کی تنخواہ پاک قرار پائے گی۔

قضا کا عہدہ اسی وقت صحیح اور درست رہتا ہے جب تک قاضی کا ظاہر و باطن ایک ہو۔ اسی قضا کی تنخواہ حلال ہے۔

اگر تم میں سے کسی کو قضا کی ذمہ داری قبول کرنا پڑی تو میں اسے وصیت کرتا ہوں کہ مخلوقِ خدا کے اور اپنے درمیان کوئی رکاوٹ، چوکیدار، حاجب، دربان حائل نہ ہونے دے۔ پانچوں وقت کی نماز شہر کی جامع مسجد میں ادا کرے۔ ہر نماز کے وقت اعلان کرائے کہ کسی شخص کو کوئی ضرورت پیش کرنی ہو تو پیش کرے۔ عشاء کی نماز کے بعد خصوصیت سے تین بار بلند آواز سے اس اعلان کا اعادہ کرائے اور اس کے بعد گھر جائے۔

اگر بیماری وغیرہ کے باعث قضا کا کام نہ کر سکا ہو تو اتنے دن کا حساب کر کے تنخواہ کٹوا دے اگر مسلمانوں کا امیر مخلوق خدا میں سے کسی کے ساتھ زیادتی کرے تو امیر سے قریب ترین قاضی کا فرض ہوگا کہ اس سے باز پرس کرے"[۴۸]

امام ابوحنیفہ کے اس خطاب کے ایک ایک لفظ سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ آپ کا اس دور کا خطاب ہے جب آپ تدوین فقہ اور تربیت تلامذہ کا کام مکمل کر چکے تھے اور آپ دیکھ رہے تھے کہ حکومت وقت کے پاس

اب کوئی چارہ کار نہیں کہ اس مجموعہ قوانین کو اس جماعت کے ذریعے نافذ کرنے کا اہتمام کرے جو آپ نے تیار کردیا ہے۔

البتہ اس ساری صورت حال سے یہ سمجھنا درست نہیں کہ فقہ حنفی کی ترویج کی راہ کی ساری رکاوٹیں دور ہوگئی تھیں اور یکایک آپ کی فقہ کو سرکاری سرپرستی حاصل ہوگئی۔ فقہ حنفی کا نفاذ مستبد حکمرانوں کے لیے پیامِ اجل تھا۔ وہ کیسے گوارہ کرسکتے تھے کہ آیت حرابہ سے صرف ڈاکو مراد لیے جائیں اور حکومتوں کے سیاسی مخالفین کو تہ تیغ کرنے کی سند ان کے ہاتھ سے نکل جائے۔[۳۹]

اوپر ہم نے ذکر کیا تھا کہ ابوجعفر المنصور اور ہارون الرشید نے متعدد بار کوشش کی کہ فقہ حنفی کے مقابلے میں فقہ مالکی، فقہ ثوری یا فقہ ابن عیینہ کو مملکت کا دستور بنائیں اور ایک دو نہیں پورے بیس سال اس کوشش میں صرف ہوئے لیکن آخر کار ہارون الرشید کو ہر طرف سے مایوس ہوکر یہ تاریخی فیصلہ کرنا پڑا کہ قضا کا صیغہ امام ابوحنیفہ کے شاگردوں کے سپرد کردیا جائے۔

امام ابوحنیفہ کی ان کاوشوں کے نتائج تھے کہ وہ خلفاء جن کی زبان کے سب سے پسندیدہ الفاظ والسیف والنطع (تلوار اور چمڑے کا وہ فرش جس پر بٹھا کر قتل کیا جاتا تھا تاکہ خون پھیلنے سے آلودگی نہ ہو) تھے وہ رعیت کے معمولی افراد کے ساتھ عدالت کے کٹہرے میں کھڑے نظر آتے ہیں۔ اور قاضی ابویوسف کی عدالت میں ہارون رشید ایک بوڑھے کسان کے دعوے کے جواب میں قسم کھا کر اپنی صداقت پیش کرنے پر مجبور ہے۔[۴۰]

ہماری اس گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ وہ تمام افراد، ادارے، جماعتیں اور گروہ جو اسلامی قانون سازی کے خواہاں اور اسلامی نظامِ عدل و قضا کے لیے مخلص ہیں وہ حکومتوں سے اسلامی قانون سازی کے مطالبے کرنے کے بجائے اپنے حصے کا کام کرنے کے لیے کمربستہ ہوجائیں۔ وہ مجالس قانون جس کے ارکان کی اکثریت ناظرہ قرآن حکیم نہیں پڑھ سکتی ان سے اسلامی قانون سازی کی توقع عبث ہے۔ تجربہ شاہد ہے کہ ان اداروں نے بالعموم اپنے مفادات کے لیے قانون سازی کی اور جب اسلامی قانون سازی میں ہاتھ ڈالا تو قرآن حکیم کی صریح نصوص کے خلاف قوانین بنا دیے اس کا حل یہ نہیں کہ ان لوگوں سے اسلامی قوانین کا مطالبہ کیا جائے جو خود اسلام کی اساسیات سے نابلد ہیں یا ان اداروں سے جن میں الا ماشاء اللہ بیشتر تقرریاں سیاسی وجوہات کی بنا پر ہوتی ہیں اور پھر اگر وہ کوئی کام کرتے بھی ہیں تو وہ قانون ساز مجالس میں بار نہیں پاتا۔

اسلامی قانون سازی کا کام اسی طریقے سے ہوگا جو امام ابوحنیفہ نے اختیار کیا۔ اور اس کی تدوین جدید اور قضاۃ کی تربیت کے لیے تاریخ پھر کسی ابوحنیفہ کو پکار رہی ہے۔

حواشی و تعلیقات

۱۔ ابن سعد، طبقات، لائیڈن، ۲: ۱۳۴

۲۔ محمد کرد علی، رسائل البلغاء (ابن المقفع، رسالۃ فی الصحابہ) القاہرہ ۱۹۴۶ء، ۱۲۶

۳۔ الشعرانی، عبدالوہاب، الامام، المیزان الکبری (اردو ترجمہ، مولانا محمد حیات سنبھلی) کراچی ۱۴۱۰، ۱: ۱۳۱

۴- طاش کبری زادہ، مفتاح السعادہ، حیدرآباد دکن ۱۳۲۹، ۲ : ۸۸

۵- فتاویٰ عالمگیریہ چھ جلدوں میں طبع ہوا ہے اور عام دستیاب ہے۔

۶- مجلہ کی بہت سی شرحیں لکھی گئیں، تفصیلات کے لیے دیکھیے : صبحی محمصانی، فلسفہ شریعت اسلام (اردو ترجمہ) لاہور ۱۹۷۵، ۹۱-۱۰۱

۷- القرآن، النساء ۴ : ۸۳

۸- ایضاً، آل عمران ۳ : ۱۵۹

۹- ایضاً، الشوریٰ ۴۲ : ۳۸

۱۰- ابو یوسف، القاضی، کتاب الخراج، بولاق ۱۳۰۲، ۱۴-۱۵

۱۱- محمد حمید اللہ، امام ابوحنیفہ کی تدوین قانون اسلامی، کراچی ۱۹۶۵، ۲۵-۲۶

۱۲- تفصیلات کے لیے دیکھیے : کردری، ابن البزاز، محمد بن احمد، مناقب الامام الاعظم، کوئٹہ ۱۴۰۷، ۱ : ۱۸۵

۱۳- محمود حسن ٹونکی، معجم المصنفین، بیروت ۱۳۴۴، ۲ : ۱۷۷

۱۴- موفق مکی، مناقب الامام الاعظم، کوئٹہ ۱۴۰۷، ۲ : ۲۴

۱۵- ایضاً، ۲ : ۲۲

۱۶- ایضاً، ۱ : ۲۱۵-۶

۱۷- ایضاً، ۲ : ۱۳۲

۱۸- محمد حمید اللہ، پیش لفظ امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی، کراچی ۱۹۸۳

۱۹- موفق، ۲ : ۱۳۳

۲۰- معجم المصنفین، ۲ : ۱۷۴

۲۱- خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، بیروت ترجمہ وکیع بن الجراح

۲۲- خوارزمی، ابو المؤید محمد بن محمود، جامع المسانید، حیدرآباد دکن ۱۳۳۲، ۱ : ۳۳-۳۴

۲۳- موفق، ۲ : ۱۵۰

۲۴- ایضاً، ۱ : ۹۰

۲۵- ایضاً، ۱ : ۵۴

۲۶- کردری، ۲ : ۳

۲۷- ایضاً، ۲ : ۲۱۸

۲۸- موفق، ۲ : ۱۵۲

۲۹- ایضاً، ۱ : ۶۷-۶۸

۳۰- کردری، ۱ : ۵۲۴

۳۱- ملا علی قاری، مناقب الامام الاعظم، حیدرآباد دکن ۱۳۳۲، ۳۷۴

۳۲- موفق ، ۲: ۶۸
۳۳- ایضاً ، ۲: ۱۲۷
۳۴- گیلانی ، مولانا مناظر احسن ، امام ابوحنیفہ کی سیاسی زندگی ، ۲۳۴
۳۵- موفق ، ۲: ۱۳۷
۳۶- شبلی نعمانی ، سیرۃ النعمان ، لاہور ، ۲۵۷
۳۷- موفق ، ۱: ۱۲۲
۳۸- معجم المصنفین ، ۲: ۵۵
۳۹- القرآن ، المائدہ ، ۵: ۳۴ بالعموم مستبد حکمران اس آیت کا سہارا لے کر اپنے مخالفین کو سزائے موت دیتے تھے جب کہ احناف نے اس آیت کی تفسیر کو صرف ڈاکوؤں کے ساتھ مختص کر کے حکومت کی مخالفت اور ریاست کی مخالفت میں واضح خط امتیاز کھینچ دیا۔
۴۰- تفصیلات کے لیے دیکھیے : ہاشمی ، محمد طفیل ، امام ابوحنیفہ کی مجلس تدوین فقہ ، اسلام آباد ۱۹۹۸ ، عنوان : عدلیہ اور حکومت پر امام ابوحنیفہ کے انقلاب کا اثر

محمد صلاح الدین عمری *

ڈاکٹر احمد امین کی تاریخ نگاری

(ایک جائزہ)

احمد امین (۱۸۸۶-۱۹۵۴ء) کا شمار جدید دور کی ممتاز مصری شخصیات میں ہوتا ہے۔ مقالہ نگاری[۱]، تنقید نگاری[۲] اور اسلامی تاریخ نگاری ان کے خاص موضوعات ہیں، اور ان موضوعات میں انھوں نے اپنی گراں قدر تالیفات پیش کر کے علمی و ادبی حلقوں میں نمایاں مقام حاصل کیا ہے۔ بالخصوص تاریخ و تذکرہ میں انھوں نے جو تالیفی خدمات انجام دی ہیں ان کو جدید دور میں اپنی نوعیت کی منفرد تالیفات کے زمرہ میں رکھا جا سکتا ہے۔

تاریخ کے حوالے سے احمد امین نے جو کچھ لکھا اس کو ہم اسلام کی ثقافتی، عقلی اور فکری تاریخ کا نام دے سکتے ہیں۔ اس سلسلہ کی اولین کڑی ان کی مشہور تصنیف 'فجر الاسلام' ۱۹۲۸ء میں منظر عام پر آئی، جس میں مؤلف نے صدر اسلام اور اموی دور کے عربوں کی عقلی، علمی، دینی اور ثقافتی تاریخ کا دقیق تجزیہ کیا ہے۔ بقول طٰہٰ حسین، 'جس طرح ایک ماہر کیمیا اپنی لیباریٹری میں تحلیل و تجزیہ کرتا ہے[۳] اسی طرح احمد امین نے بھی زیر بحث پہلوؤں کا مطالعہ تجزیاتی اسلوب میں کیا ہے۔ وہ تمام عقلی مسائل کو علحدہ علحدہ جانچتے اور پرکھتے ہیں اور پھر ان مسائل کے تانے بانے بُن کر ایک مستقل شکل دیتے ہیں۔ عربوں کی زندگی کے وہ مسائل اور پہلو جو ایک دوسر میں اس طرح پیوست تھے کہ علحدہ علحدہ کر کے ان کو جانچنا پرکھنا اور ان کی ابتداء کے بارے میں کوئی فیصلہ کرنا بظاہر مشکل امر تھا، احمد امین نے اپنی عقل و فہم پر اعتماد کرتے ہوئے اور انتھک جد و جہد کے سہارے ان پیچیدہ مسائل کو بڑی خوش اسلوبی سے حل کیا ہے۔ پہلی صدی ہجری میں عربوں کی زندگی نے کتاب و سنت کے اثرات کے ساتھ فلسفہ، ادب اور فن کی آمیزش سے جو شکل اختیار کی تھی ان سب کا الگ الگ تجزیاتی مطالعہ اور اس مطالعہ کی روشنی میں اپنی خود اعتمادی اور قوتِ فیصلہ سے ان مستحکم اور دائمی نقوش کی نشاندہی کی ہے جو دین و فلسفہ ادب پر چھوڑتے ہیں۔

اس کے اہم مباحث میں عربوں کی عقلیت، عربوں پر ایرانی اثرات، خوارج اور اسلامی عقلیت پر ان کے اثرات اور معتزلہ وغیرہ جیسے موضوعات ہیں۔ عربی زبان و ادب پر فارسی زبان و ادب کے اثرات کے تحت

---

* ریڈر شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

انھوں نے دلچسپ فکری، لغوی اور فنی بحثیں کی ہیں۔ اسی طرح خوارج کا تذکرہ کرتے ہوئے وہ نہ تو ان کی تعریف و توصیف میں مبالغہ آرائی کے مرتکب ہوئے ہیں اور نہ ان کی قدر و منزلت کو گھٹانے کا رویہ اپنایا ہے بلکہ بیدار اور روشن ضمیر علمی شخصیت کی حیثیت سے انھوں نے ان کی زندگی کے نمایاں پہلوؤں کا عالمانہ اور منصفانہ تجزیہ کیا ہے اور ان کی ایسی جامع تصویر پیش کی ہے جو مصنف کی غیر جانبداری کا ثبوت فراہم کرتی ہے۔

فجر الاسلام کو ڈاکٹر زکی المحاسنی نے "مفتاح التطور فی الدراسة الادبیة الحدیثة" کا عنوان دیا ہے[49] اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی بنیاد علمی تحقیق اور وضاحت و صراحت پر رکھی گئی ہے، اس کے مصادر معتبر اور منتخب ہیں، مواد میں کوئی غموض نہیں، خاکہ بہت واضح اور روشن ہے اور کوئی پیچیدہ مسئلہ ایسا نہیں جس کی پیچیدگی برقرار رہ گئی ہو اور نہ کوئی بحث تشنہ رہی ہے۔ بعض علمی حلقوں کی جانب سے ان پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ ثقافت اسلامیہ کے خط و خال، فکر اسلامی کی تشکیل، عربی زبان و ادب اور دین و عقائد وغیرہ جیسے موضوعات پر گفتگو کرتے وقت مستشرقین کے بعض نظریات سے متاثر نظر آتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ان کے ذہن و عقل میں مغربی افکار و نظریات کے افق بھی روشن تھے اور انھوں نے ثقافت اسلامیہ اور عربی زبان پر مستشرقین کی تالیفات کا مطالعہ اور ان کے نظریات سے واقفیت حاصل کی تھی۔ اسی بنا پر وہ اپنی تالیفات میں غیر جانبداری کا مظاہرہ کرتے ہوئے زیر بحث موضوع پر موجود تمام اہم مراجع کو سامنے رکھتے ہیں۔ مثلاً فجر الاسلام میں "طبیعة العقلیة العربیة" کا شعوبی نقطۂ نظر، جاحظ کی رائے، ابن خلدون کے نظریہ، اولیری (O'Leary) کے خیال اور آلوسی و ابن رشیق وغیرہ کے اقوال کی روشنی میں جائزہ لیا ہے۔ پھر ابن خلدون اور اولیری کے نظریات کا خلاصہ بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ "عربوں کی مادیت اور ہر طاقت کے خلاف برسرپیکار ہو جانے کی صفات میں ابن خلدون اور اولیری دونوں متفق ہیں۔[50] وہ مزید لکھتے ہیں: "دوسرے وصف کے بارے میں اولیری نے درست کہا ہے کہ (یہ وصف ہم کو ان جرائم و خیانات کے مطالعہ سے معلوم ہوتی ہے جن سے تاریخ ادب کا اکثر حصہ بھرا ہوا ہے)۔ مادیت کے بارے میں ابن خلدون اور اولیری کی موافقت بہت سے مستشرقین نے کی ہے۔ پروفیسر براؤن نے 'تاریخ الادب عند الفرس' میں اس وصف کی تائید کی ہے۔[51] لیکن احمد امین ابن خلدون اور اولیری کے نظریات کی تائید میں بہت دور تک نہیں جا پاتے۔ وہ لکھتے ہیں: "مادیت میں اگرچہ ابن خلدون اور اولیری کی موافقت میں بہت سے مستشرقین نے اپنے نظریات کا اظہار کیا ہے کہ ان کے یہاں مادیت کی ہی قدر و قیمت ہے معنویت کی کوئی اہمیت نہیں، یہ وصف بعض بدوی عربوں میں تو دیکھا جا سکتا ہے لیکن کیا اس قسم کی تعریف تمام جاہلی عربوں کے لیے صحیح ہے؟ اس میں ہمیں شک ہے۔ کتب تاریخ میں ان کے جود و سخا، وفا و ہمدردی اور قبیلہ کے رسم و رواج کی پابندی میں ان کے اخلاص کا جو تذکرہ ملتا ہے وہ اس مادیت کے بالکل برعکس ہے۔ اس لیے ظاہر ہے، اولیری اور ابن خلدون نے 'عربی' کی تحدید نہ کر کے غلطی کی ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ 'جاہلی عرب'، 'اسلامی عرب' سے بہت سے امور میں مختلف ہیں بلکہ خود جاہلی عربوں میں بدوی اور شہری عرب پائے جاتے ہیں اور آج کے بدوی، جاہلی بدوی سے اکثر امور میں مختلف ہیں۔[52] احمد امین کا یہ طرز نگارش ان کی امانت، اخلاص اور صداقت سے معمور علمی منہج ہے جو حقیقی تنقید و تحقیق اور مطالعہ تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے۔ احمد امین کی اسلامی فکر سے

شعوری وابستگی کا اندازہ فجر الاسلام کے 'باب دوم۔ اسلام، میں ان کے اس واضح موقف سے لگایا جاسکتا ہے جو 'جاہلیت'، اور 'اسلام'، کے سلسلہ میں انھوں نے اپنایا ہے۔ اس طویل بحث میں احمد امین نے اسلامی نقطۂ نظر سے سرمو انحراف نہیں کیا ہے۔ بالخصوص 'عصر جاہلیت کا اختتام اور عصر اسلام کا آغاز'، جیسے نازک مسئلہ میں ان کا موقف وہی ہے جو متقدمین و متاخرین علماء کا رہا ہے کہ جاہلی دور کا اختتام بعثت نبوی پر ہو جاتا ہے۔ الوسی کے نزدیک جاہلیت کا اطلاق اسلام ہیں، زمانۂ قبل بعثت پر کیا گیا ہے۔[۸] محمد فرید وجدی نے بھی جاہلیت کی تعریف کرتے ہوئے زمانۂ قبل بعثت پر اس کا اطلاق کیا ہے۔[۹] احمد امین نے عہد قبل محمدؐ کو جاہلیت اور عہد محمدؐ کو اسلامی قرار دیا ہے اس کے برخلاف پروفیسر گب کی۔ تقسیم ادوار کو، جس کی رو سے جاہلی دور (جس کو وہ عصر البطولہ کہتے ہیں) ۵۰۰ء سے ۶۲۲ء تک اور اسلامی دور کا آغاز ۶۲۲ء یعنی ہجرت رسولؐ سے قرار پاتا ہے، تقریباً تمام مستشرقین نے جزوی ترمیم کے ساتھ قبول کیا ہے اور اسی روشنی میں عربی ادب کا مطالعہ کیا ہے۔[۱۰] اسی تقسیم کو عرب مؤرخین ادب کے یہاں مقبولیت حاصل ہوئی اور انھوں نے بھی اسلامی دور کا آغاز ہجرتِ رسولؐ یا ظہور اسلام بمعنی غلبۂ اسلام سے قرار دیا۔ اس کے فوری اثرات یہ ہیں کہ بعثت سے لے کر ہجرت تک کے تیرہ سالہ مکی دور کی ساری آیاتِ قرآنیہ، احادیث رسول کا ذخیرہ، دعوتی افکار و نظریات اور خطبات کو جاہلی دور کے ادب میں شمار کرنا پڑتا ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ زکی مبارک قرآن کو جاہلی اثر (کلام) شمار کرنے پر اصرار کرتے ہیں۔[۱۲]

اس سلسلہ کی اگلی کڑی ان کی تصنیف ضحی الاسلام[۱۳] (تین جلدوں میں) ابتدائی عباسی دور کے عربوں کی عقلی اور اعتقادی تاریخ جیسے وسیع موضوع پر محیط ہے۔ یہ موضوع ایسے افکار و معتقدات اور پیچیدہ امور سے پُر ہے جن کا احساس بآسانی ممکن نہیں البتہ ان کے آثار و علامات کا احساس کیا جاسکتا ہے۔ کبھی کبھی ان کے عوامل و وجوہ پر ایسی دھند چھائی رہتی ہے کہ مسئلہ اور بھی پیچیدہ اور الجھا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ ان حالات میں ان کی اساس کا سراغ لگانا اور تہ تک پہنچنا بڑا دشوار اور دقت طلب امر ہوا کرتا ہے۔ احمد امین نے ان دشواریوں پر قابو پانے کی ہر ممکن کوشش کی ہے۔ وہ ان لغزشوں سے خود کو محفوظ رکھنے کی بھی کوشش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں جو عام طور سے مصنفین سے اپنے سیاسی نظریات، مذہبی عقائد اور افکار و عواطف کے زیر اثر حقائق کو پیش کرنے میں جانب داری برتنے کی وجہ سے سرزد ہوتی ہیں۔

اس کتاب کے اہم مباحث میں، 'عباسی دور کے مرحلۂ اول میں مخصوص علمی رنگ'، 'ادب و سیاست میں ظاہری چھاپ'، فارسی عنصر کا غلبہ، حریت فکر اور اس میں معتزلہ کا نمایاں کردار، اور اس مرحلہ میں ہونے والی 'علمی ترقیات'، ہیں۔ اس دور کے ادبی ارتقاء میں معتزلہ، شیعہ اور خوارج کے مخصوص و منفرد رجحانات کے اثرات کا جو علمی جائزہ لیا ہے اور ہر فرقہ کے ادب کا جو تجزیاتی مطالعہ کیا ہے اس سے ان کے تاریخی مسلک اور اسلوب نگارش دونوں پر روشنی پڑتی ہے۔ شیعی ادب پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان کے ادب میں دو بنیادی عنصر پائے جاتے ہیں اور وہ ہیں (۱) جذبات غیظ و غضب اور (۲) جذبات غم۔[۱۴] اس فرقہ کا خیال تھا کہ ان کی حق تلفی ہوئی ہے اور ان پر جور و ستم روا رکھا گیا ہے۔ غیظ و غضب کے انھیں جذبات نے ادباء و شعراء کو غاصبوں کی ہجو کرنے، اپنے حقوق بیان کرنے، ظالموں کے مظالم کی تصویر کشی

اور اپنے دلائل کے اظہار پر آمادہ کیا۔ اسی طرح رنج وغم کے جذبات ان میں اس وجہ سے ابھرے تھے کہ اموی اور عباسی دونوں حکومتوں نے پے در پے ان سے سختی اور سنگدلی کے معاملے کیے، ان کے ساتھ ہر قسم کا ظلم روا رکھا، ابھی ایک خون خشک نہ ہوتا کہ دوسرا بہنے لگتا۔ ان پر قتل، آتش زنی، پھانسی اور تباہی و بربادی کا ہر طریقہ آزمایا گیا، ان کو قید و بند کی صعوبتیں بھی برداشت کرنی پڑیں اور بھوک و پیاس کی تکالیف بھی جھیلنی پڑیں۔ یہ سب واقعات و حادثات حضرت حسینؓ اور ان کے گھر والوں کی شہادت کے بعد ہوئے۔ چنانچہ ان کے حزنیہ قصائد، جھنجھوڑ کر رکھ دینے والی تقاریر اور خونیں رنگ میں رنگے ہوئے ان کے مقولوں میں ان کے مقتولین کا لہو پکارتا محسوس ہوتا ہے۔ یہی یادیں ہر نسل میں رنج وغم کے احساسات بیدار کرتی رہیں اور یہی غمگین احساسات ان کے ادب کو جنم دیتے رہے۔ حادثات کے تسلسل نے ادب میں بھی تسلسل پیدا کر دیا۔ ان دونوں جذبوں نے مل کر ایک زندہ اور آنسوؤں سے پُر ادب کو جنم دیا۔ پہلے جذبہ کی وجہ سے ایک مستحکم اور انقلابی ادب وجود میں آیا اور دوسرے جذبہ کی وجہ سے رنج وغم سے بھرپور رُلا دینے والا ادب وجود میں آیا۔ چنانچہ اہل تشیع کا ادب قوت و ضعف اور نرمی و سختی کا آمیزہ ہیں۔[۱۵]

خوارج کے ادب کا تجزیہ کرنے کے بعد احمد امین اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ: "ان کا ادب قوت، طلب حق اور اس کی اشاعت کی راہ میں ہر قسم کے ایثار و قربانی کا ادب ہے . . . . ان کے ادب کی تعبیر بالکل بدوی تعبیر ہے جس میں نہ تو فلسفہ ہوتا ہے اور نہ معتزلہ کی طرح اشتقاق معانی۔"[۱۶]

احمد امین کے نزدیک خوارج کا ادب بھی غیظ و غضب سے بھرپور ادب ہے، لیکن شیعی ادب کی طرح نہیں۔ کیونکہ شیعوں کا غیظ و غضب سے بھرپور ادب تو خلافت اور شخصیات پر رونے دھونے کا ادب ہے، لیکن خوارج کا ادب شخصی احساسات سے پرے اور حقیقت پر مبنی ہے کہ انھوں نے اپنی جانوں کو عرب اور مسلمانوں کے دفاع کے لیے وقف کر دیا تھا۔ ان کے یہاں بے حیائی اور شراب نوشی شجر ممنوع تھی، مسلسل جنگ و جدل اور جدوجہد نے ان کو سختیوں کا عادی اور جفاکش بنا دیا تھا۔ اس لیے ان کا ادب بھی ان کی زندگی کا آئینہ دار ہے۔[۱۷]

شیعی ادب کے بقا اور خوارج کے ادب کے اثرات کے مابین موازنہ کرتے ہوئے احمد امین لکھتے ہیں:

> "شیعی ادب کو عصر عباسی میں شیعہ سادات نے محفوظ و مدوّن کر دیا تھا۔ ان شیعہ سادات کو تصنیف و تالیف اور بحث و تحقیق میں صدارت حاصل تھی۔ مثلاً شریف المرتضیٰ صاحب الامالی۔ اس لیے ان کا ادب ضائع ہونے سے بچ گیا اور اس کا بیشتر حصہ ہم تک پہنچ سکا۔ لیکن خوارج کے ادب کا بہت کم حصہ ہم تک پہنچ سکا ہے۔ کیوں کہ امویوں نے ان پر ہمیشہ جنگی سختیاں روا رکھیں اور عباسی تو ان کی جماعت کے پیچھے ہی پڑ گئے اور ان کی بیخ کنی اور رسوا کرنے میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی۔ اس لیے ان کے حالات بھی ہم تک کم ہی پہنچ سکے، صرف اس حد تک جتنے ابو العباس المبرّد نے الکامل میں جمع کر دیئے ہیں۔"[۱۸]

احمد امین کی تیسری تصنیف ظہر الاسلام[۱۹] اس سلسلہ کی آخری کڑی ہے۔ اس میں پچھلے

موضوعات کی وضاحت اس انداز سے کی گئی ہے کہ مضمون پوری طرح مکمل اور نوعیت واضح ہو جائے۔ احمد امین کا خیال ہے کہ فکر اسلامی کی تاریخ میں معتزلہ کو اہم مقام حاصل ہے اور اس کی نشوونما اور استحکام میں فرقۂ معتزلہ کی مخلصانہ کوششوں سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ انھوں نے ہی سامی اور آریائی افکار کے طوفان کا جوانمردی سے مقابلہ کر کے فکر اسلامی کے مزاج کو پروان چڑھایا۔ مؤلف نے اس دور میں پائے جانے والے مختلف اور کثیر النوع رجحانات کو پانچ اقسام میں تقسیم کرنے کے امکانات کی بات کی ہے یعنی المعتزلۃ، اہل السنۃ، الشیعۃ، الخوارج اور المرجیہ۔ ان مختلف افکار و نظریات اور اعتقادات پر طویل بحث کرنے کے بعد وہ لکھتے ہیں:

"یہ تحریکیں بہت قوی اور مستحکم تھیں جو ایک دوسرے کے درپئے آزار اور جنگ آزما رہتیں۔ صلح صفائی اور دوستی کی جانب چنداں دھیان نہ دیتیں۔ چنانچہ مؤرخین اسلام جنگی واقعات کو قلمبند کرنے میں کوئی کمی نہیں کرتے بلکہ اس میں گروہی اور اعتقادی واقعات کا اضافہ بھی کرتے ہیں۔ تاہم جب ہم کسی تاجر کی طرح اپنا گوشوارہ بناتے ہیں تاکہ نفع و نقصان کا علم ہو سکے تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے عقلیت کی تحریک کی جستجو و تحقیق میں خاصی مشق کر لی ہے۔ اختلافات اور ان اختلافات کے پیچھے متنازعہ فیہ مسائل کی وضاحت کرنا بھی سیکھ لیا ہے، ہم میں سے ہر ایک نے اپنے اپنے انداز سے سوچا اور اس کا جواز بھی پیش کیا ہے۔ پھر، اس متحرک فضا میں بہت سے علماء کی تربیت بھی ہماری کمائی ہے۔ لیکن دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف گروہوں کے درمیان پروان چڑھنے والے بغض و کینہ کے اثر سے ہمارے درمیان سے محبت و الفت کے جذبے رخصت ہو گئے اور ہم نے اپنی وہ طاقت کھو دی جو اگر متحدہ طور پر استعمال ہوتی تو انتہائی سودمند اور کارآمد ہوتی۔ تفریق و انتشار کی وجہ سے ہماری وہ طاقت فنا ہو کر رہ گئی جو اگر نیکی اور بھلائی کے لیے استعمال ہوتی تو اس کے مفید اور واضح نتائج برآمد ہوتے، لیکن جب وہ برائی کے لیے استعمال ہونے لگی تو ضائع ہو گئی۔ اور، میرے خیال میں ہم نے کھویا بہت، پایا کم ہے۔[۲۰]

تاریخ اسلام، جس میں انسانیت کو بلندی حاصل ہوئی تھی، اسلام نے ایک اعلیٰ مثال قائم کی تھی اور مسلمان مادی و شخصی فوائد سے بالاتر ہو کر علوم و فنون اور آداب پر پوری طرح متوجہ ہو گئے تھے، اور ایک طویل عرصہ تک اقوام عالم کو تعلیم دی تھی۔ لیکن پھر ان کی حضارت میں جنگوں اور معرکوں کی تباہ کاریوں نے داخلی انتشار و افتراق فضا پیدا کی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ثقافت میں تباہی اور آفت زدگی در آئی، فکر میں جمود پیدا ہو گیا، تالیف و تصنیف کی تحریک صرف تلخیصات و حواشی تک محدود ہو گئی، جدت و ندرت کا نام و نشان مٹ گیا اور زندگی بجائے پیش قدمی کے باز رفتی پہ کاربند ہو گئی۔ احمد امین نے اسلامی ثقافت و حضارت کی پوری تصویر دکھا کر آخری فصل میں تاریخ کے اس المیہ پر پردہ ڈال دیا۔[۲۱]

تحریر اپنے لکھنے والے کی شخصیت کی عکاس ہوتی ہے۔ ہر عالم، ادیب اور فنکار کی تخلیقات اور اس کے افکار و نظریات پر اس کے مزاج و شخصیت کی چھاپ ہوتی ہے۔ مؤرخ کا کام حقائق و واقعات کو بجنسہ پیش کرنا ضرور ہوتا ہے لیکن حقائق و واقعات کی ظاہری شکل و صورت اور اس کے باطنی اسباب و عوامل میں بہر حال تفاوت ہوتا ہے اور کسی واقعہ کے پس منظر کی تلاش و جستجو اور مخلصانہ جدوجہد کے پس پردہ مورخ کی علمی گہرائی،

تحقیقی مزاج اور اس کا صالح طرز فکر ہی کارفرما ہوتا ہے۔ اپنے اسی علمی و تحقیقی مزاج اور فکر سے وہ منظر و پس منظر کے رشتہ اور رابطہ کو تلاش کرنے میں کامیاب ہوتا ہے۔ احمد امین نے اپنی ان تاریخی تالیفات میں تاریخی ذمہ داری کو پوری طرح ملحوظ رکھتے ہوئے اپنی فکر کے نقوش بھی چھوڑے ہیں، ان کی تحریروں سے ان کا رشتہ خاصا مضبوط اور گہرا ہے، ان کی ہر ہر سطر میں ان کی شخصیت جلوہ گر ہے۔ اپنی تصانیف میں وہ اپنے نتائج محتاط لیکن دانائی اور خود اعتمادی سے بھرپور لہجہ میں اپنی مکمل عقلی قوت سے سنجیدہ و باوقار اسلوب میں پیش کرتے ہیں جس میں نہ تو ضعف ہوتا ہے اور نہ غموض و پیچیدگی۔[۲۳] اسی کے ساتھ وہ قاری سے ان تصنیفات پر آزادانہ رائے زنی اور خامیوں کی نشاندہی کی توقع بھی رکھتے ہیں، کیونکہ ان کی رائے میں تنقید سے علمی زندگی میں حرارت اور خامیوں کی نشاندہی سے علمی زندگی میں قوت و نمو ہوتا ہے۔

احمد امین کی ساری تحریروں میں ہم کو ایک مخصوص رنگ جھلکتا ہوا محسوس ہوتا ہے اور وہ ہے اسلام، اس کی تعلیمات اور اس کے پیغام سے والہانہ لگاؤ اور محبت کا رنگ۔ اگرچہ احمد امین نے اپنی کسی تحریر میں اس مخصوص چھاپ کا ذکر نہیں کیا ہے لیکن اسلامی فکر و ادب پر انھوں نے جس جانفشانی اور دلسوزی سے کام کر کے فجر الاسلام، ضحی الاسلام اور ظہر الاسلام کی شکل میں اپنی محنتوں کا ثمرہ پیش کیا ہے وہ اس بات کے ثبوت کے لیے کافی ہے کہ ان کو فکر اسلامی سے بے پناہ لگاؤ تھا۔ اور فکر اسلامی سے اسی لگاؤ نے ان کو اصلاح حال اور مصلحین امت کے اصلاحی طریقوں کے مطالعہ پر آمادہ کیا۔ چنانچہ ابتداء میں انھوں نے مشہور اصلاحی شخصیات پر مضامین و مقالات قلمبند کیے۔ جمال الدین الافغانی[۲۳]، سید عبدالرحمٰن الکواکبی[۲۴]، خیر الدین پاشا التونسی[۲۵] اور شیخ محمد عبدہ[۲۶] پر ان کے مقالات اسی اصلاحی فکر کا پرتو ہیں۔ ان کی تالیفات "زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث"[۲۷] اسی اصلاحی فکر کی توسیع ہے جس میں دس مشہور مصلحین کے اصلاحی کارناموں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان کے ذہن میں چونکہ عرصے سے یہ فکر پرورش پا رہی تھی کہ موجودہ مصری ماحول میں زبردست اصلاح کی ضرورت ہے۔ تعلیمی اداروں خصوصی طور پر جامعۂ ازہر میں رائج نصاب تعلیم، طریقۂ تعلیم اور نظم و ضبط میں ایسی اصلاح کی ضرورت وہ محسوس کر رہے تھے جس سے دینی اور فکری ورثہ پر آنچ آئے بغیر جدید اور عصری تقاضوں کو پورا کرنے میں مدد مل سکے تاکہ مسلمان ترقی کی راہوں میں کسی دوسری قوم سے پیچھے نہ رہ جائیں۔ اسی طرح مصر کے سیاسی اور اجتماعی حالات بھی ایسی اصلاح کے متقاضی تھے جس کی بنیاد صحیح تعلیمی اور فکری بنیادوں پر ہو۔ احمد امین شروع ہی سے اجتماعی، سیاسی، ادبی، دینی اور فکری ارتقاء کے حامی رہے اور ان موضوعات پر اپنے خیالات و افکار کا اظہار بھی اپنے مقالات و مضامین میں کرتے رہے۔ ان کی یہی فکر تھی جس نے ان کو ان مصلحین سے قریب کر دیا جنھوں نے اپنے اپنے حلقہ میں مشرق میں مغربی استعمار اور فرسودہ و مہمل رسوم و رواج کے خلاف آواز بلند کی۔ اسی قربت نے ان کو آمادہ کیا کہ وہ اپنی تالیف "زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث" میں مصلحین کی حیات اور اصلاحی طریقۂ کار کا تنقیدی و تحلیلی جائزہ لیں۔

مشرق اور عالم اسلام میں چھا جانے والی ذلت و نکبت کا اجمالی جائزہ لینے اور سقوط بغداد سے لے کر آج تک مشرقی دنیا میں جو سیاسی، ادبی، تمدنی اور دینی زوال آیا ہے، اس کا تذکرہ کرنے کے بعد انھوں نے ظلمت کی اس گھٹا کو چھانٹنے اور فضائے مشرق کو نور علم سے منور کرنے کے لیے اصلاحی تحریکات کی ضرورت محسوس کیے جانے

کی نشاندہی کی ہے:

"ان سب امور کا تقاضا تھا کہ زعماء اصلاح آگے بڑھیں، جو اپنی قوم کے درد کو خود قوم سے زیادہ محسوس کرتے ہیں اور قوم کے ارد گرد منڈلانے والے خطروں کا ادراک بخوبی کر سکتے ہیں۔ ان خطرات سے نجات کے ذرائع و وسائل کا نظم بھی وہ بہتر طریقہ پر کر سکتے ہیں . . . چنانچہ ان مصلحین نے اپنے اپنے ملکوں میں اپنے ماحول، ثقافت اور مزاج کے مطابق اصلاح کی دعوت دی۔ اس راہ میں انھیں ایسے مصائب و آلام سے بھی دو چار ہونا پڑا جن سے اولو العزم ہی نبرد آزما ہو سکتے ہیں۔ ان میں کوئی ملک بدر کیا گیا، کسی کو قتل کیا گیا، کسی پر خیانت کا الزام لگایا گیا اور کسی پر الحاد کا بہتان تراشا گیا۔ لیکن یہ سب ان سنگین الزامات کی پرواہ نہ کرتے ہوئے اپنی راہ پر چلتے رہے کیونکہ انھیں اپنی زندگی سے زیادہ اصلاحِ قوم عزیز تھی۔ انھوں نے اس راہ کی دشواریوں اور اذیتوں کی مطلق پرواہ نہ کی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی اصلاحی تحریکوں کے اثرات نے سارے مشرق کو اپنی آغوش میں لے لیا اور ان مصلحین کے طفیل مشرق نے حیرت انگیز پیشقدمیاں کیں۔ لہٰذا ان مصلحین کی سیرت کا احیاء، ان کی یادوں کی تجدید اور ان کے اصول کی وضاحت ہم پر لازم ہے۔ تاکہ ہم اپنی نسل کو۔ جو اُن سے نا آشنا ہے۔ ان کے عظیم کارناموں سے آگاہ کریں اور اپنی موجودہ و مستقبل کی زندگی میں ان مصلحین کے نظریات اور کارناموں کو مشعلِ راہ بنائیں"[۴۸]

مؤلف نے جن دس مصلحین کا تجزیاتی مطالعہ کیا ہے ان میں دورِ جدید کی دینی اصلاحی بیداری کی علمبردار شخصیت نجد کے محمد بن عبدالوہاب (۱۷۰۳–۱۷۹۲ء)، استنبول کے اجتماعی و سیاسی مصلح مدحت پاشا (۱۸۲۲–۱۸۸۳ء)، عالمِ اسلام کی انقلابی شخصیت جمال الدین افغانی (۱۸۳۹–۱۸۹۷ء)، ہندوستان کے سید احمد خاں (۱۸۱۷–۱۸۹۸ء) اور سید امیر علی (۱۸۴۹–۱۹۲۸ء)، تونس کے اجتماعی و سیاسی مصلح خیر الدین پاشا (۱۸۱۰–۱۸۷۹ء)، مصر میں تعلیمی اصلاح کے علمبردار علی پاشا مبارک (۱۸۲۳–۱۸۹۳ء)، مصری ادیب عبداللہ ندیم (۱۸۴۵–۱۸۹۶ء)، حلب کے سیاسی و اجتماعی مصلح سید عبدالرحمٰن الکواکبی (۱۸۴۸–۱۹۰۲ء) اور مصر کی عظیم علمی و دینی شخصیت شیخ محمد عبدہ (۱۸۴۹–۱۹۰۵ء) شامل ہیں۔ یہ سب وہ مصلحین ہیں جنھوں نے عزیمت اور صبر و ثبات کے ساتھ راہ کی دشواریوں پر قابو پایا اور اپنی فکر کی راہ میں ہر قسم کی اذیتوں، ہر قسم کی رکاوٹوں اور ہر قسم کی سازشوں کا مردانہ وار مقابلہ کیا، اور زمانہ کی ستم ظریفیوں یا قوم کی جفاؤں سے دل برداشتہ نہ ہوئے۔

محمد بن عبدالوہاب اٹھارویں صدی عیسوی کی وہ عظیم شخصیت ہیں جنھوں نے امام ابن تیمیہ (م ۶۵۲ھ/۱۲۵۴ء) کی تعلیمات سے متاثر ہو کر جزیرہ نمائے عرب میں اپنی اصلاحی تحریک کا آغاز کیا۔ اس تحریک نے اسلام پر چھا جانے والے غیر اسلامی رسوم و رواج کا قلع قمع کر کے حقیقی اسلامی تعلیمات (عبادتِ خدا اور احترامِ نبیؐ) کو رواج دینے کی دعوت سے کام کا آغاز کیا۔ اس وقت مقابر پرستی، اکابر پرستی اور نذر و نیاز مسلمانوں کی ثقافت کا ایک حصہ بن چکے تھے جو مسلمانوں کو حقیقی اسلامی فکر سے دور کرتے جا رہے تھے۔ اس تحریک کی کامیابی کے اسباب کا تجزیہ کرتے ہوئے احمد امین نے سب سے اہم سبب اس کو سیاسی تحفظ و حکومتی تعاون حاصل ہونے کو قرار دیا ہے۔[۴۹]

احمد امین محمد بن عبدالوہاب کی اس دینی اصلاحی تحریک کی افادیت اور اثرات پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ شیخ محمد عبدہ نے (مصر میں) اپنی اصلاح کی بنیاد ان دو عظیم اساسی نقطوں پر رکھی جن پر محمد بن عبدالوہاب نے

اپنی اصلاحی تحریک کی بنیاد رکھی تھی، یعنی (۱) رد بدعات اور عقیدۂ اسلام میں اللہ کے ساتھ اولیاء، مقابر اور مزارات کی شرکت سے پیدا ہونے والے فساد عقیدہ سے جنگ اور (۲) اجتہاد کا دروازہ۔ جس کو کم عقل مقلدین نے بند کردیا تھا۔ وا کرنا۔[۳۰]

اس تحریک کے اثرات محض حجاز اور جزیرۂ عرب تک محدود نہ رہے بلکہ موسم حج کا اجتماع اس کی عالمی مقبولیت کا سبب بنا۔ چنانچہ ۱۸۲۲ء میں سید احمد شہید (۱۷۸۶ء-۱۸۳۱ء) نے حج کے موقعہ پر اس دعوت کو لبیک کہا اور ہندوستان واپس جاکر اس کو اپنے قول و عمل سے عام کیا۔ الجزائر میں یہ تحریک امام سنوسی (۱۷۸۷ء-۱۸۵۹ء) کے ذریعہ پہنچی۔ یمن میں امام شوکانی (م ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء) نے بھی اسی نہج کو اپنایا، اگرچہ براہ راست محمد بن عبدالوہاب سے استفادہ نہیں کیا لیکن امام ابن تیمیہ کی تعلیمات کے پیرو وہ بھی تھے۔[۳۱]

اس تحریک کے اثرات کا گہرائی سے مطالعہ کرنے کے بعد مؤلف کا احساس ہے کہ اس تحریک کو برپا ہوئے دسیوں سال گذر چکے ہیں اور اس میں دسیوں نمایاں شخصیتیں شریک رہی ہیں، اس کے باوجود تمام اسلامی ممالک میں ابھی بھی مشائخ، قبور اور مزارات کو حاجت روا سمجھا جاتا ہے، ابھی بھی ان کے یہاں عرس کی محفلیں منعقد ہوتی ہیں، الا یہ کہ ان محفلوں کی رونق میں قدرے کمی آئی ہے۔ دراصل اس دعوت کو خاص یا خاص الخاص طبقہ میں مقبولیت حاصل ہوئی۔ اسی طرح جدید تعلیم یافتہ طبقہ اپنی عقلیت و ثقافت کی وجہ سے اس سے متاثر ہوا۔ یہ مزارات و مشائخ کا سہارا یوں نہیں لیتے جس طرح ان کے آباء و اجداد لیا کرتے تھے۔ لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ ان میں اکثر اللہ سے بھی اس طرح رجوع نہیں کرتے جس طرح ان کے آباء و اجداد کیا کرتے تھے۔[۳۲]

جدید دور کی انقلابی شخصیت جمال الدین افغانی جس نے اصلاح عقول و نفوس پھر اصلاح حکومت اور دین سے اس کو مربوط کرنے کا عزم لے کر انتہائی گرمجوشی اور جرأتمندی سے عالم اسلام میں ایک انقلابی روح پھونک دی تھی، کے افکار و نظریات اور اقوال و تعلیمات پر ایک مبسوط تجزیاتی مطالعہ اس تالیف کا اہم ترین مقالہ کہا جاسکتا ہے۔ اس مقالہ میں افغانی کی اصلاحی سرگرمیوں کا جائزہ لیتے ہوئے احمد امین ایک پختہ کار ادیب اور مخلص ناقد کی حیثیت سے اگر کھلے ذہن سے افغانی کے طرز عمل کی پذیرائی کرتے ہیں تو ان کی ناکامیوں پر گفتگو کرتے ہوئے غلطیوں کی نشاندہی بھی بڑی جرأتمندی اور خود اعتمادی سے کرتے ہیں۔ مثلاً شاہ ایران ناصر الدین کے خلاف افغانی کے طرز عمل کو احمد امین بڑی لغزشوں میں شمار کرتے ہیں۔ شاہ ایران سے ناراضگی کے بعد اس کی حکومتی پالیسیوں، ظلم و ستم اور ملک میں رشوت کے چلن وغیرہ کے خلاف انھوں نے "سید حسینی" کے نام سے "ضیاء الخافقین"[۳۳] نامی مجلہ میں جو مقالات لکھے اور علماء کو عدم تعاون پر آمادہ کرنے کی جو کوششیں کیں، ان پر گرفت کرنے کے بعد احمد امین ان کا موازنہ مدحت پاشا سے کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "اس جیسے موقف میں مدحت پاشا زیادہ نبیل اور کریم نظر آتے ہیں۔ عبدالحمید نے ان کے ساتھ وہی معاملہ کیا تھا جو شاہ ایران نے افغانی کے ساتھ کیا تھا۔ لیکن انھوں نے افغانی کی طرح عبدالحمید کی مذمت میں ایک جملہ بھی نہیں کہا۔"[۳۴]

افغانی کی تعلیمات کے دو پہلو بہت نمایاں ہیں۔ اول، مشرق میں ایسی روح پھونک دینا کہ وہ اپنی ثقافت

علم، تربیت اور خالص دین کے ساتھ پھر سے اٹھ کھڑا ہو اور اس پر پڑی ہوئی اوہام و خرافات کی گرد چھٹ جائے۔ دوم، مشرقی ممالک کو غیر ملکی تسلط سے آزاد کرانے کی جدّ و جہد۔ تاکہ آزادی کے بعد یہ ممالک باہمی روابط سے مربوط ہو کر ایک اتحاد کی شکل اختیار کر لیں۔ احمد امین کا تجزیہ ہے کہ وہ تا زندگی یہ دونوں عَلم اپنے ہاتھوں میں اٹھائے رہے لیکن ان کی وفات کے بعد دونوں عَلم الگ الگ ہاتھوں میں چلے گئے۔ ان کے شاگرد محمد عبدہ نے ثقافتی علم بلند کیا نہ کہ سیاسی۔ دوسری جانب عبداللہ ندیم، مصطفیٰ کامل اور فرید پھر سعد زغلول نے دوسرا عَلم بلند کیا۔

احمد امین نے افغانی کے نظریات اور طریقۂ کار کو عالم سیاست کے میزان میں رکھ کر تاریخ اسلام بالخصوص حضرت معاویہؓ کے حوالہ سے جو جرأتمندانہ رویّہ اپنایا ہے، حق و باطل کے تصورات میں جو خلط ملط کیا ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور حضرت معاویہؓ کے مابین طرزِ عمل کے اختلاف کو نوعیتِ عمل کے اختلاف پر محمول کر کے جس قسم کی سقیم گفتگو کی ہے وہ حیرت انگیز بھی ہے اور یقیناً قابلِ گرفت بھی۔ وہ لکھتے ہیں:

"افغانی کی مثال حضرت علیؓ سے دی جا سکتی ہے نہ کہ حضرت معاویہؓ سے۔ حضرت معاویہؓ کی سیاست کا عنوان تھا: "انا لا نصل الی الحق إلّا بالخوض فی کثیر من الباطل۔" جبکہ حضرت علیؓ حق تک حق ہی کے طریقہ سے پہنچنا چاہتے تھے۔"[۳۵]

سلسلۂ کلام جاری رکھتے ہوئے اس نازک مسئلہ پر انھوں نے جو نقطۂ نظر پیش کیا ہے، وہ بھی محلِ نظر ہے:

"وہ (افغانی) حق کو مقصد بنا کر حق ہی کے وسیلہ سے حاصل کرنے کی فکر پر کاربند تھے۔ جب کہ دنیا نے ہم کو سکھایا ہے کہ معاویہؓ کی ہی سیاست کامیاب رہی ہے، اور دنیاوی سیاست، مصالحانہ رویّہ اور لین دین پر ہی قائم ہے۔ جو 'مکمل حق ورنہ کچھ نہیں'، کا متلاشی ہے، تو اس اعلیٰ مثالیت کی دہائی اخلاقیات میں دے نہ کہ سیاست میں، یا پھر انتظار کرے کہ سیاست اخلاقیات کے تابع ہو جائے۔"[۳۶]

۱۹۲۸ء میں احمد امین کو آستانہ جانے کا اتفاق ہوا، اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انھوں نے اس عظیم شخصیت کی قبر پر کھڑے ہو کر جن الفاظ میں اپنا خراجِ عقیدت پیش کیا وہ نہ صرف افغانی کی بلند قامت شخصیت پر روشنی ڈالتے ہیں بلکہ ان کلمات سے مؤلف کی علمی و ادبی بصیرت کا پتہ بھی چلتا ہے۔

"یہاں محی النفوس، محرر العقول، محرک القلوب، باعث الشعوب اور مزلزل العروش خوابیدہ ہے۔ جس کی عظمت، جس کی زبان اور جس کی پکڑ سے سلاطین دہلتے تھے، جس کی حرکت سے بڑے بڑے لشکر کانپتے تھے اور جس کی حریت سے بڑے بڑے آزاد ممالک کی سانسیں رکنے لگتی تھیں۔

"یہاں وہ شعلہ دبا ہے جو افغانستان، مصر، ایران، پیرس، لندرہ اور آستانہ میں بھڑک رہا تھا۔

"یہاں عرابی تحریک کا بیج بونے والا، ایرانی انقلاب کو بھڑکانے والا، غیر ملکی حکومتوں کے خلاف عالم اسلام کو متحرک کرنے والا اور معاشرتی اصلاح کا علم بلند کرنے والا محو خواب ہے۔ یہاں مصر کی ظالم حکومت سے جنگ آزمائی کرنے والا، فارس میں ناصر الدین کے خلاف شعلہ فشانی کرنے والا، مشرق کی ذلت و نکبت اور جہالت و ناخواندگی کے خلاف

سینہ سپر، آستانہ میں نفاق وجاسوسیت کا پردہ فاش کرنے والا دفن ہے، علاوہ موت کے اس پر کوئی فتح نہ پاسکا۔

"ہم اس کی عظمت وجلال کے معترف ہیں، ہمارے نفوس میں اس کی یادوں سے ہی اُبال آجاتا ہے تو اس کی محفلوں ومجلسوں کا عالم کیا ہوگا۔ اللہ اس پر اپنی رحمتوں کی بارش کرے"[۳۶]

ہندوستان کی دو مشہور شخصیتوں سرسید احمد خاں اور سید امیر علی کے افکار ونظریات پر بھی احمد امین نے تجزیاتی مقالے سپرد قلم کیے ہیں۔ سرسید اور شیخ محمد عبدہ کے درمیان انھوں نے یہ مماثلت قائم کی ہے کہ دونوں کے نزدیک قوم کا مفاد اسی میں پنہاں ہے کہ موجودہ حالات کے پیش نظر انگریزوں سے مفاہمانہ رویّہ اپنا کر قوم کو تعلیم وتربیت کے ذریعہ اس قابل بنادیا جائے کہ وہ اپنے حقوق کی بازیافت کے لیے خود کو پوری طرح تیار کرے۔ جہالت اور ناخواندگی سب سے بڑی لعنت ہے اور اس کو ختم کیا جانا ترجیحی طور پر قومی مفادات کے لیے ضروری ہے[۳۷]۔

قوم کی تعلیمی حالت کو سدھارنے، اجتماعی اصلاحات اور زبان وادب میں سرسید کی خدمات جلیلہ کا بھرپور جائزہ لیتے ہوئے سرسید کے سیکولر نظریات، دو قومی نظریہ کی مخالفت اور جدید تعلیمی نظریات کی پرزور دعوت اور عملی کوششوں کو احمد امین نے بنظر تحسین دیکھا ہے۔

سرسید کی عبقریت اور عظمت کا راز احمد امین کے نزدیک یہ ہے کہ "وہ عملی مصلح ہیں، محض نظریات ومبادی پر اکتفا نہیں کرتے۔ جو بات کہتے ہیں اس پر ان کو یقین کامل ہوتا ہے اور اس یقین کامل کی وجہ سے وہ ہر محفل، ہر طبقہ، ہر کانفرنس، ہر لکچر اور ہر مجلہ میں اپنی بات پوری صراحت ووضاحت اور جرأت مندی سے کہتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ بعض مصلحین میں یہ عیب نظر آتا ہے کہ وہ افکار ونظریات کے مطابق اپنے شاگردوں کی جماعت تیار کرنے میں ناکام رہتے ہیں، لیکن سرسید اس طرز کے مصلح نہیں تھے انھوں نے اپنے اردگرد ایسی شخصیات اکٹھا کرلی تھیں جو ان کے نظریات سے متفق تھیں اور اخلاص کے ساتھ سرسید ان کو اس تحریک میں شامل رکھنے کے لیے کوشاں رہتے اور اپنے نظریات کے بیج ان کے قلوب میں بوتے رہتے۔ نہ صرف یہ بلکہ انھوں نے اپنے رفقاء کو آزادی رائے کی بھی آزادی دے رکھی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی تحریک ان کے بعد بھی زندہ رہی اور ان کے قائم کردہ نقوش پر ان کے رفقاء عمل پیرا رہے۔ ورنہ جو لوگ اپنی زندگی میں کسی دوسری شخصیت کا چراغ نہیں جلنے دیتے ان کی تحریک ان کی وفات کے بعد محض کتب تاریخ کا حصہ بن کر رہ جاتی ہے[۳۸]"

دوسری ہندوستانی شخصیت اخلاص العقیدہ کی علامت سید امیر علی کو بھی احمد امین ایک عملی مصلح کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ ان کی نظر میں سرسید اور سید امیر علی کے اصلاحی افکار میں بنیادی فرق یہ ہے کہ سرسید کے نزدیک محض تعلیم وتربیت کے ذریعہ قوم کی اصلاح ممکن ہے جبکہ سید امیر علی تعلیم وتربیت کو ایک بہتر وسیلہ اصلاح تو قرار دیتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ ہندوستانی مسلمانوں کے سیاسی مسائل کے حل کے لیے سیاسی وسائل اختیار کرنے کو بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ چنانچہ سید امیر علی کے سیاسی نظریات خاص طور پر مسلمانوں کے حقوق کے دفاع اور ان کے سیاسی موقف کی تحدید کی غرض سے ۱۸۷۷ء میں "الجمعیۃ الوطنیۃ الاسلامیۃ" کی تاسیس اور سیاسی سرگرمیوں نیز ملی واجتماعی دلچسپیوں مثلاً اصلاح اوقاف اور تربیت نسواں وغیرہ مسائل سے متعلق نظریات کا احمد امین نے عملی وتحقیقی اسلوب میں جائزہ لیا ہے۔ ہلال احمر کے مقابلہ میں عرب اور ترک زخمیوں کی خبر گیری کرنے کے لیے

جمعیت کے قیام کی کوششوں کو بھی انھوں نے شاندار کارناموں میں شمار کیا ہے۔ اسی طرح انگریزی زبان میں ان کی مختصر تاریخ عرب اور روح اسلام کو وقیع علمی کاوشوں کے زمرہ میں رکھا ہے۔ احمد امین کے نزدیک یہ شخصیت اخلاص للعقیدہ کی صفت سے متصف تھی جس نے دین، قوم اور وطن کے تئیں اپنے عقیدہ کو جس بلیغ اور سحر انگیز اسلوب میں پیش کیا وہ اسی کا حصہ ہے۔

ان کی وفات کے بعد احباب، رفقاء اور عقیدت مندوں کی جانب سے پیش کیے جانے والے گلہائے عقیدت میں جمعیت کے گلدستۂ عقیدت میں جو کارڈ رکھا تھا اس میں یہ عبارت تحریر تھی:

"اس خوابیدہ ہستی کی کوششوں سے کتنے بھوکوں کو کھانا نصیب ہوا، کتنے ننگوں کے تن ڈھکے، کتنے مریض شفایاب ہوئے۔ اس کی جد وجہد سے کتنے پریشاں حال آسودہ حال ہوگئے، کتنی مائیں اپنے بچوں کو سینے سے لپٹا سکیں کہ اگر یہ نہ ہوتا تو وہ بچے موت کے منہ میں جاچکے ہوتے، جنگ کی تباہ کاریوں سے کتنے آزردہ حال، بے زمین ہوجانے والے کسانوں کی کشتِ آرزو سر سبز ہوگئی اور کتنے نانِ شبینہ کے محتاج اپنا پیٹ پالنے کے قابل ہوسکے۔"

احمد امین اس تحریر کو ان کلمات سے مکمل کرتے ہیں:

"اس کی زبان وقلم سے کتنے مردہ نفوس زندہ ہوگئے، کتنی عقلیں بیدار ہوگئیں، کتنے بھٹکے ہوئے راہ پاگئے، کتنے بدکرداروں کی اصلاح ہوئی، کتنے ٹیڑھے سیدھے ہوگئے۔ اس کی وجہ سے مسلمانوں کو اپنے حقوق واپس ملے، کتنی لڑکیاں تعلیم وتربیت کے زیور سے آراستہ ہوئیں جو اپنے شوہروں کے لیے باعثِ فخر وسعادت ہیں اور جن کے بیٹے قوم کے لیے سرمایۂ افتخار ہیں۔"[۳۹]

خیر الدین پاشا تونسی کے اجتماعی وسیاسی نظریات اور افکار کا مطالعہ کرنے کے بعد حاصل مطالعہ کے بطور احمد امین لکھتے ہیں کہ وہ مدحت پاشا ہی کی طرح اجتماعی وسیاسی مصلح تھے البتہ ان دونوں کے درمیان وہی فرق تھا جو جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہ میں تھا، مدحت پاشا اپنی اصلاحی کوششوں میں ناکامی پر بھڑک اٹھتے ہیں اور انقلابی کوششیں شروع کردیتے ہیں، جبکہ خیر الدین پاشا اپنی اصلاحی کوششوں میں ناکامی کا احساس کرتے ہیں تو آسمان کی جانب ہاتھ اٹھا کر کہہ اٹھتے ہیں: "اللھم قد بلغت"۔

احمد امین کے نزدیک ان کی شخصیت کی تکوین میں حق گوئی، عملی بے خوفی، خود اعتمادی، اپنے فکر ونظریہ پر ایمانِ کامل، حریت رائے اور اعصابی پختگی کے عناصر رچے بسے تھے۔[۴۰]

افغانی کے شاگرد رشید شیخ محمد عبدہ کے دینی، اجتماعی، تعلیمی، لغوی اور ادبی افکار نیز تالیفی وتصنیفی سرگرمیوں کا مطالعہ بھی احمد امین نے جامعیت اور جزرسی سے کیا ہے۔ افغانی اور شیخ محمد عبدہ کے مزاجوں کے فرق، دونوں کے نظریات اور ان میں باہم اختلافات کا تجزیہ کرتے وقت وہ پوری طرح سے غیر جانبدار رہے ہیں۔ ان کے نزدیک عبدہ ایک خوددار، بیدار مغز، روشن ضمیر، حساس، رحم دل اور دینی حمیت کی علمبردار شخصیت کا نام ہے جو قوم کی تعلیمی اصلاح

ثقافتی اصلاح کے لیے اپنے قول وعمل سے کوشاں رہی اور جس کے نظریات بعد کے لوگوں کے لیے بھی مشعلِ راہ ثابت ہوئے۔ عبدہ کی اصلاحی تحریک کے دیرپا اثرات کا راز بھی احمد امین کے نزدیک یہی ہے کہ وہ محض نظریاتی مصلح نہیں تھے کہ صرف خطبات، مقالات، لکچرس اور تالیفات میں اصلاح کی باتیں کرتے رہتے بلکہ اس کے ساتھ وہ عملی اور حقیقت پسند شخص تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے اصلاحی پروگرام زیادہ قابلِ عمل اور موثر ثابت ہوئے[۱۴۱]

حقیقت ہے کہ اسلام کے نزدیک علم کا تصور ہی اس وقت تک ناقص ہے جب تک اس کو عمل سے مربوط نہ کیا جائے۔ وہ حصولِ علم کی ترغیب ہی اس لیے دیتا ہے کہ اس سے اس مقصد کی تکمیل ہو جس کے لیے انسان کو اس دنیا میں پیدا کیا گیا ہے۔ علمی افکار و نظریات کی عملی شکلیں ہی تو ہیں جو معاشرہ کو کسی مخصوص ثقافت کے رشتوں میں باندھتے ہیں۔ صالح معاشرہ کو برپا کرنے، معاشرہ سے منفی و مضر اثرات کو ختم کرنے اور قوم کی اصلاح کا خواب اس وقت تک شرمندۂ تعبیر ہو ہی نہیں سکتا جب تک کہ مصلحین، علماء اور صلحاء امت اپنے قول و عمل میں مکمل یکسانیت کی مخلصانہ اور شعوری کوششیں نہیں کرتے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر اپنے عمل کو ہی زبان عطا نہیں کرتے۔ پورے شہر، صوبہ یا ملک میں ایک عالم یا عملی شخصیت نے وہ حیرت انگیز اصلاحات کی ہیں جو آج۔ وہ سیکڑوں ہزاروں تنظیمیں، تحریکیں، ادارے اور مراکز نہیں کر پا رہے ہیں جن کے افراد شعلہ بیاں مقررین، ممتاز محققین اور منتخب مصنفین تو ہیں لیکن ذاتی طور پر ان کی عملی زندگی کا ان کی تقریروں، تحقیقات اور افکار و نظریات سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہوتا۔ لاتعداد دینی و اصلاحی تنظیموں، تعلیمی اداروں اور مذہبی جماعتوں کی سرگرمیوں کے باوجود آج مسلم معاشرہ جس بے دینی، بدعملی اور انتشار و افتراق کے دلدل میں دھنستا چلا جا رہا ہے، اس کی سب سے بڑی وجہ ہمارے قول و عمل کا تضاد ہی ہے، کہ قوم کی نظریں فطری طور پر ہمارے قول پر نہیں عمل پر رہتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علم اور ایمان کے ساتھ عمل صالح کی تاکید بھی قرآن میں بار بار آئی ہے اور بے عملی پر اللہ کے غضب کی وعید آئی ہے[۱۴۲]۔

الغرض احمد امین ان سب مصلحین کے اصلاحی کارناموں پر روشنی ڈالنے کے بعد خاتمہ میں عالم عرب اور مشرق کے ان مسائل کا جائزہ لیتے ہیں جو اس کو جدید دور میں درپیش ہیں۔ آخر میں وہ لکھتے ہیں کہ مصلح کا کام انتہائی مشقت طلب ہوتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ اپنے زمانہ کے مسائل کا دقیقہ رسی، گہرائی اور گیرائی سے مطالعہ کرے، قوم کے مرض کی تشخیص کرے اور پھر علاج تجویز کرے۔ اور جو علاج تجویز کرے اس پر پورے ایمان و ایقان کے ساتھ قوم کی رائے عامہ بیدار کرے۔ اس راہ میں اس کو طرح طرح کی مشکلات، سازشوں اور ریشہ دوانیوں سے دوچار ہونا پڑے گا، یہ بڑی خارزار راہ ہے اس لیے کہ وہ کسی نئی دعوت کو لے کر اٹھتا ہے اور عوام چونکہ جس ماحول سے مانوس ہوتے ہیں اسی کے غلام ہوتے ہیں، لہٰذا ہر نئی دعوت کے ساتھ ان کا رشتہ عداوت و مخاصمت کا ہوتا ہے، مصلح اپنی دعوت پر جتنا اصرار کرتا ہے عوام اپنی دشمنی میں اتنا ہی سخت رویّہ اپناتے جاتے ہیں۔ عوام کی جانب سے اس دشمنی کے مظاہر مختلف طریقوں سے سامنے آتے ہیں، طرح طرح کی اذیتیں، ملک بدری، قید و بند کی صعوبتیں، قتل و غارت یہ سب اسی دشمنی کے مظاہر ہیں۔ لیکن مصلح حقیقت میں مصلح جب ہی ہوتا ہے جب اس کو اپنی دعوت پر ایمان کامل ہو، اس کو اپنے اصول اپنی زندگی سے زیادہ عزیز ہوں اور وہ اپنی اس دعوت کی راہ میں ہر قسم کی مصیبتوں اور اذیتوں کو برداشت کرنے کا حوصلہ رکھتا ہو۔

جس طرح ہر نسل کے اپنے مسائل ہوتے ہیں اسی طرح ہر نسل کے مصلحین اپنے زمانہ کے مسائل کی روشنی میں اصلاحی تحریک لے کر اٹھتے ہیں۔ ضروری ہے کہ مصلح اپنی قوم کے مزاج، قوم کے عیاں و پنہاں مسائل، نفسیات، طرقِ توجیہ زبان، ماحول اور معاشرت سے پوری طرح واقف ہو اور خود کو بہمہ وجوہ مکمل اور قوم سے ممتاز کرے، پھر اپنی دعوت کے خط و خال اجاگر کرے۔

ہمارے اسلاف نے جو کاشت کی تھی ہم اس کی فصل کاٹ رہے ہیں، آج ہمارے نوجوانوں کی ذمہ داری ہے کہ اسی طرح، آج کے مسائل کی روشنی میں وہ بھی اپنی کھیتی بوئیں تاکہ آئندہ نسل، ہماری بوئی ہوئی کھیتی کی فصل کاٹ کر مستفید ہو[۴۳]

اس تالیف میں بھی احمد امین نے وہی علمی انداز اپنایا ہے جو ان کی دیگر تصانیف کی خصوصیت ہے۔ مصلحین کی نشو نما ان کے ماحول، ثقافت، طرزِ کار اور اس راہ میں جہدِ مسلسل اور اصلاحی اثرات وغیرہ کا جائزہ لیتے ہوئے انھوں نے ہر شخصیت کے روشن پہلو کو اجاگر کر کے فنکارانہ انداز میں بحث کی ہے۔ بلاشبہ احمد امین نے زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث میں جدید مشرق کی فکری، ادبی اور قومی تعمیر میں حصہ لینے والے عظیم مفکرین و مصلحین کے بارے میں ایک تاریخی دستاویز پیش کی ہے جس میں ان کا علمی وقار اور غور و فکر کی خصوصیت ہر جگہ نمایاں ہے۔ تاریخی تجزیہ اور تنقیدی مطالعہ سے عبارت یہ تحریر وسعت نظر اور کشادہ ذہنی کی علامت بھی ہے اور ساتھ ہی ان کی اسلامی ثقافت سے وابستگی اور اصلاح پسندی کا بھی مظہر ہے کہ اصلاحی شخصیات کا تذکرہ کرتے ہوئے ایسا لگتا ہے کہ اس شخصیت کی روح ان میں حلول کر گئی ہے یا وہ اس شخصیت کے ساتھ ساتھ ہر موقع پر موجود رہے ہیں۔ یہ ایک ایسی خصوصیت ہے جو ادیب کی عظمت پر دلالت کرتی ہے۔

اپنی تمام تحریروں کی طرح زیرِ بحث تالیفات میں بھی امین کا اسلوب بیان سلیس، متین اور سلجھا ہوا اسلوب ہے۔ ان کے یہاں نہ تو طوالت پسندی ہے نہ غموض، وہ نہ تو تشبیہ و استعارات سے کام لیتے ہیں اور نہ مترادفات کا استعمال کرتے ہیں۔ ان کے موضوعات چونکہ سنجیدہ علمی موضوعات ہیں لہٰذا ان کی تحریروں میں رنگ آمیزی اور تزئین و آرائش نہیں ملتی بلکہ پر وقار علمی اسلوب کی جاذبیت، ندرتِ معانی اور جدتِ فکر کا احساس ہوتا ہے۔ یہ اسلوب ان کا اپنا اختیار کردہ اسلوب ہے جس میں انھوں نے عبارتوں کی حسن کاری اور سحر بیانی سے گریز کیا ہے اور اپنی تمام تر توجہ لغوی فصاحت و بلاغت اور تکلف و تصنع سے بالقصد اجتناب کرتے ہوئے فکری وضاحت پر مرکوز رکھی ہے۔ ان کے اس مخصوص طرزِ تحریر میں صداقت، حریت، دیانتداری اور اخلاص پر مبنی علمی و تحقیقی اسلوب کے ساتھ فطری انداز میں ادبی حلاوت، تاریخی دلچسپیوں اور علمی و منطقی استدلال کی جاذبیت شامل ہوتی ہے تو ایک پرکشش تحریر وجود میں آتی ہے جو قاری کو پوری طرح یکسو رکھتی ہے۔

حواشی

۱۔ احمد امین کے ادبی، علمی، تنقیدی، تاریخی اور سماجی موضوعات پر مضامین و مقالات کا مجموعہ 'فیض الخاطر' کے نام سے آٹھ جلدوں میں لجنۃ التالیف والترجمۃ والنشر نے ۱۹۳۷۔۳۸ء میں شائع کیا تھا۔

ان کی وفات کے بعد ان کے بقیہ مقالات دو جلدوں میں ۵۶-۱۹۵۵ء میں شائع ہوئے۔ جلد (۹) کی ابتدامیں طہٰ حسین کا ایک مفید مقدمہ بھی ہے۔

۲- تنقیدی مقالات کے علاوہ احمد امین کی کتاب "النقد الادبی" جدید اصول تنقید پر عربی زبان میں پہلی کتاب شمار ہوتی ہے۔

۳- احمد امین : فجر الاسلام (مقدمہ از طہٰ حسین) ص ط

۴- زکی المحاسنی: محاضرات عن احمد امین ، قاہرہ ۱۹۶۳ ، ص ۷۵

۵- فجر الاسلام / ۳۵

۶- مصدر سابق / ۳۵

۷- مصدر سابق / ۳۵

۸- الوسی : بلوغ الارب فی احوال العرب ، ۱/ ۱۷

۹- فرید وجدی : دائرۃ معارف القرن العشرین ، ۳/ ۲۹۳ ، بیروت

۱۰- فجر الاسلام / ۶۹

۱۱- مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں راقم الحروف کا مقالہ 'جدید عربی ادب: چند الخرافات'، مجلہ علوم اسلامیہ، علی گڑھ ۲۰/ ۱-۲ ، ۱۹۹۵ء

۱۲- زکی مبارک، النثر الفنی فی القرن الرابع ، ۱/ ۴۲-۴۳

۱۳- یہ کتاب ۳۶-۱۹۳۳ میں منظر عام پر آئی۔

۱۴- احمد امین : ضحی الاسلام ، ۳/ ۳۰۱

۱۵- مصدر سابق ، ۳/ ۳۰۱

۱۶- مصدر سابق ، ۳/ ۳۴۱

۱۷- مصدر سابق ، ۳/ ۳۴۱

۱۸- مصدر سابق ، ۳/ ۳۴۴-۳۴۵

۱۹- یہ کتاب ۵۳-۱۹۴۵ میں منظر عام پر آئی۔

۲۰- احمد امین : ظہر الاسلام ، ۴/ ۲۲۴

۲۱- ملاحظہ ہو، ڈاکٹر احمد فواد الأھوانی : مقدمہ ظہر الاسلام ، ۴/ ۱۵

۲۲- احمد حسن الزیات : وحی الرسالۃ ، ۴/ ۱۴۵

۲۳- احمد امین : فیض الخاطر (مجموعہ مقالات) ، ۴/ ۲۱۶-۲۲۱ ، قاہرہ ، ۱۹۴۹ء

۲۴- ″ : ″ ، ۶/ ۱۷۱-۲۰۲ ، ″ ، طبع ثانی ۱۹۵۳ء

۲۵- ″ : ″ ، ۶/ ۲۰۳-۲۳۰ ، ″ ″ ″

۲۶- ″ : ″ ، ۷/ ۱۵۵-۲۱۳ ، ″ ″ ″

۲۷۔ یہ کتاب ۱۹۴۸ء میں منظرِ عام پر آئی۔
۲۸۔ احمد امین : زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث ، مقدمہ / ۹
۲۹۔ احمد امین : زعماء الاصلاح / ۱۸
۳۰۔ مصدر سابق / ۲۳
۳۱۔ مصدر سابق / ۲۱۔ ۲۲
۳۲۔ مصدر سابق / ۲۵
۳۳۔ احمد امین لکھتے ہیں کہ لندن میں افغانی نے اس ماہنامہ مجلہ "ضیاء الخافقین" کے نکالنے میں عملاً حصہ لیا تھا۔ یہ مجلہ عربی اور انگریزی دونوں زبانوں میں نکلتا تھا۔ زعماء الاصلاح / ۹۹
۳۴۔ احمد امین : زعماء الاصلاح / ۹۹
۳۵۔ مصدر سابق / ۱۰۹
۳۶۔ مصدر سابق / ۱۰۹
۳۷۔ مصدر سابق / ۱۱۵۔ ۱۱۶
۳۸۔ مصدر سابق / ۱۲۷۔ ۱۲۸
۳۹۔ مصدر سابق / ۱۴۵
۴۰۔ مصدر سابق / ۱۸۳
۴۱۔ مصدر سابق / ۳۳۷
۴۲۔ "یاایھا الذین آمنوا لم تقولون مالا تفعلون، کبر مقتاً عند اللہ ان تقولوا مالا تفعلون" الصف / ۲۔ ۳
۴۳۔ مصدر سابق / ۳۴۸۔ ۳۴۹

محمد ضیاء الدین انصاری *

پروفیسر نذیر احمد
اور
قضیۂ برہان قاطع و قاطع برہان

پروفیسر نذیر احمد، سابق صدر شعبۂ فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، کسی ایک شخص یا کسی فرد واحد کا نام نہیں، بلکہ یہ نام ہے ایک انجمن کا، ایک ادارہ کا اور ایک دبستان کا۔ آپ کے علمی، ادبی اور لسانی کارنامے اتنے وسیع اور متنوع ہیں کہ یہ یقین کرنے میں تامل ہوتا ہے کہ یہ سب ایک ہی شخص کے رشحاتِ قلم کا نتیجہ ہیں۔

نذیر صاحب اردو اور فارسی کے مستند عالم اور محقق، نامور ناقد اور ماہر لسانیات، ادبی مورخ، عظیم دانشور، ترتیبِ متن اور فنِ فرہنگ نگاری کے رمز شناس ہیں، نیز کتبہ شناسی میں بھی اپنا ثانی نہیں رکھتے۔ آپ کو فنِ موسیقی سے بھی دلچسپی ہے۔ تحقیق و ترتیبِ متن کے سلسلہ میں آپ نے ناقابلِ فراموش کارنامے انجام دیے ہیں۔ اس سلسلہ کی ایک اہم کڑی والیِ بیجاپور ابراہیم عادل شاہ کی انتہائی ادق تصنیف 'کتاب نورس' کی ترتیب ہے۔ اس سے دکنیات سے آپ کے غیر معمولی شغف اور فنِ موسیقی میں مہارت کا پتہ چلتا ہے۔ یہ بات بلاخوف تردید کہی جاسکتی ہے کہ اس کتاب کو ترتیب دے کر آپ نے دکنی ادبیات میں وقیع اضافہ کیا ہے۔ اس کے علاوہ قدیم متون کی تحقیق و ترتیب کے سلسلہ میں "فرہنگ قواس"، "زفان گویاں"، "غزلیات حافظ، دیوان سراجی اور مکاتیب سنائی کی جدید اشاعتیں آپ کے لائق صد افتخار کارنامے ہیں۔

برصغیر ہند و پاک میں اردو و فارسی کے صف اول کے محققین میں پروفیسر محمود شیرانی، پروفیسر محمد شفیع، مولوی عبدالحق، عبدالستار صدیقی، مولانا امتیاز علی خاں عرشی اور قاضی عبدالودود کے اسماء گرامی قابلِ ذکر ہیں۔ پروفیسر نذیر احمد صاحب بھی ہمیں ان ہی حضرات کی صف میں کھڑے نظر آتے ہیں، بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ ان سب سے منفرد اور کئی حیثیات سے امتیازی شان رکھتے ہیں، تو بے جا نہ ہوگا۔ اس لیے کہ آپ کا میدان عمل زیادہ وسیع اور زمین زیادہ سنگلاخ ہے۔ مذکورہ بالا تمام حضرات محقق تھے، ناقد تھے، اور قدیم متون پر بھی عبور رکھتے تھے، لیکن ان سب کی کاوشیں زیادہ تر ادبیات اور لسانیات کا احاطہ کرتی ہیں؛ علم لغت نویسی اور فن فرہنگ نگاری جیسے اہم اور بنیادی موضوعات کی طرف اِن حضرات کی توجہ بہت کم رہی ہے۔ نذیر صاحب کا امتیازی پہلو یہ ہے کہ وہ مذکورہ

---

* ڈپٹی لائبریرین، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

تمام حیثیات کے ساتھ فن فرہنگ نویسی و رشتۂ لغت (LEXICOGRAPHY) میں بھی مہارت تامہ رکھتے ہیں اور فنون لطیفہ، بالخصوص فن موسیقی اور فن مصوری سے بھی کماحقہ، واقفیت رکھتے ہیں۔ اس لحاظ سے دیگر محققین ادب پر نذیر صاحب کی فوقیت و افضلیت مسلّم اور محقق ہو جاتی ہے۔ یہ بات اہل علم سے مخفی نہیں کہ فرہنگ نگاری کا کام انتہائی مشکل ہے اور ژرف نگاہی و محنت شاقہ کا متقاضی ہے۔ اس کے لیے مکمل دلجمعی، ذہنی یکسوئی اور کامل توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہر ہر حرف کے بارے میں تحقیق کرنا، اس کی اصل تلاش کرنا، معانی و مفاہیم متعین کرنا، اس کے مختلف زاویوں اور پہلوؤں سے بحث کرنا، حرکات کا تعین کر کے اس کے مطابق اعراب لگانا، یہ تمام مراحل نہ صرف محنت، یکسوئی اور غایت توجہ کے طالب ہوتے ہیں بلکہ علم کی وسعت اور مطالعہ کی گہرائی اور تنوع بھی چاہتے ہیں۔ اسی کے ساتھ قدیم و جدید متون پر کامل دسترس کے بھی خواہاں ہوتے ہیں۔ اس طرح لغت نویسی یا نقدِ لغات کا کام ایک عام تخلیق یا تحقیق کے مقابلے میں کہیں زیادہ پیچیدہ اور تہہ دار ہو جاتا ہے اسی لیے اختصاص چاہتا ہے۔ نذیر صاحب نے فرہنگ نگاری اور رشتۂ لغت (LEXICOGRAPHY) کے سلسلہ میں جتنے بھی کام کیے ہیں، ان میں یہ تمام صفات نمایاں نظر آتی ہیں۔

نذیر صاحب نے علم لغات سے متعلق جتنا کام بھی کیا ہے، وہ اگرچہ سب اہم اور قابل یادگار ہے، لیکن اس میں 'نقدِ قاطع برہان مع ضمایم'، کو خصوصی اہمیت حاصل ہے۔ یہ ۱۹۸۵ میں غالب انسٹی ٹیوٹ نئی دہلی سے شایع ہوئی۔ اس میں اصلاً محمد حسین تبریزی کی مؤلفہ فرہنگ برہان قاطع پر مرزا غالب کے اعتراضات اور ان کی روشنی میں ان کی لغت نویسی اور فن فرہنگ نویسی میں ماہرانہ صلاحیت کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے۔ اور دوسری اہم فرہنگوں کا تقابلی مطالعہ کر کے غالب کے اعتراضات کو جرح و تعدیل کی کسوٹی پر پرکھا گیا ہے۔ مزید یہ کہ اسی ضمن میں 'برہان قاطع'، پر بھی تنقیدی نظر ڈالی گئی ہے۔

برہان قاطع، فارسی زبان کی اہم اور بنیادی کتاب لغت ہے۔ اس کا شمار ہندوستان میں تالیف کی جانے والی فارسی کی اولین فرہنگوں میں ہوتا ہے۔ اس سے قبل معدودے چند ہی فارسی فرہنگیں عالم وجود میں آئی تھیں۔ 'برہان قاطع'، کے مؤلف محمد حسین بن خلف التبریزی المتخلص بہ برہان ہیں۔ اپنے تخلص ہی کی نسبت سے انھوں نے اس کا نام "قاطع برہان" تجویز کیا۔ یہ ۱۰۶۲ھ/۱۶۵۲ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ مادۂ تاریخ حسب ذیل ہے ؎

پیٔ تاریخ اتمامش قضا گفت　　　کتاب نافع برہان قاطع

محمد حسین تبریزی دکن کے رہنے والے تھے۔ اسی لیے انھوں نے 'برہان قاطع' کا انتساب سلطان عبداللہ قطب شاہ والیٔ گولکنڈہ کے نام کیا۔ اس کا عہد حکومت ۱۲۲۶ء سے ۱۶۷۲ء تک ہے۔ یہ فرہنگ گوناگوں صفات کی حامل ہے۔ یہ کافی ضخیم ہے جس کا اندازہ اس بات سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے کہ اس میں بیس ہزار سے زاید الفاظ و مصطلحات کے معانی و مفاہیم درج کیے گئے ہیں۔ فاضل مؤلف نے اس کی جمع و ترتیب میں اُس وقت دستیاب جملہ کتب لغات سے بھرپور استفادہ کیا اور اس طرح اس تالیف کو اپنے عہد تک کی سب سے زیادہ جامع اور مفصل فرہنگ بنا دیا۔ اس میں جن منابع و ماخذ سے استفادہ کیا گیا ہے ان کی تفصیل خود مؤلف نے ان الفاظ میں بیان کر دی ہے:

"روشن و ہویدا باشد کہ چوں کمترین بندگان ابن خلف التبریزی، محمد حسین المتخلص بہ برہان

می خواست کہ جمع لغات فارسی وپہلوی و دری و یونانی و رومی و بعضی از لغات عربی ولغاتِ زند و لغات مشترکہ و لغاتِ غریبہ و متفرقہ و اصطلاحات فارسی و استعارات وکنایات بہ عربی آمیختہ و جمیع فواید فرہنگ جہانگیری، و مجمع الفرس سروری و سرمہ سلیمانی وصحاح الادویۂ حسین الانصاری راکہ ہریک حاوی چندیں کتاب لغات اند بطریق ایجاز بہ نویسد . . . . . مسمّیٰ بہ برہان قاطع نمودہ ۔"

ان میں فرہنگ جہانگیری میر جمال الدین حسین بن فخر الدین حسین انجوی شیرازی، معروف بہ عضد الدولہ کی تالیف ہے جو ۱۰۰۵ھ تا ۱۰۱۲ھ کے درمیان تالیف کی گئی ہے۔ ماہرین فن لغت نویسی کا عام خیال ہے کہ یہ اپنے عہد کی سب سے زیادہ جامع اور دقیق فرہنگ ہے اور اس کی تالیف میں، جیسا کہ خود اس کے مؤلف میر جلال الدین شیرازی نے بتایا ہے، کم و بیش ۴۴ کتب لغات سے استفادہ کیا گیا ہے۔

اس سلسلہ کی دوسری اہم فرہنگ جس سے مؤلف برہان قاطع نے استفادہ کیا ہے، وہ 'مجمع الفرس' ہے۔ اس کے مؤلف محمد بن قاسم بن حاجی محمد کاشانی متخلص بہ سروری ہیں۔ یہ فرہنگ ۱۰۲۸ھ/۱۶۱۹ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ اس میں تقریباً چھ ہزار الفاظ و مصطلحات اور ان کے معانی و مفاہیم درج کیے گئے ہیں۔ لیکن اس کی تمام تر خوبیوں کے باوجود، علمی حلقوں میں اسے فرہنگ جہانگیری کا ہم پلّہ تسلیم نہیں کیا جاتا۔

تیسری فرہنگ جو برہان قاطع میں بنیادی ماخذ کے طور پر استعمال ہوئی ہے، وہ ہے سرمۂ سلیمانی۔ یہ تقی بن محمد بن سعید الدین محمد اوحدی اصفہانی کی تالیف بتائی جاتی ہے۔ یہ ۱۰۱۴ھ/۰۵-۱۶۰۴ء میں مکمل ہوئی۔ چوتھا ماخذ صحاح الادویہ ہے جو جمال الدین حسین انصاری اصفہانی کی تالیف ہے۔ ان کا زمانہ آٹھویں صدی ہجری کا ہے۔ 'برہان قاطع' کی بنیاد اتنی اہم اور مستند فرہنگوں پر ہے اس لیے اس کے مستند اور قابل اعتبار ہونے میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں۔ یہی سبب ہے کہ ہندوستان اور ایران میں اسے متعدد بار زیور طبع سے آراستہ کیا گیا۔ البتہ اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ محمد حسین برہان نے برہان قاطع کے محتویات کو وسعت دینے کی خاطر اس میں ایسے الفاظ بھی کثیر تعداد میں شامل کر دیے جو اصلاً فارسی نژاد نہیں ہیں۔ ان میں یونانی، سریانی، رومی اور عربی الفاظ کا اعتراف تو خود انھوں نے اپنے دیباچے میں کیا ہے، لیکن دساتیری الفاظ بھی خاصی بڑی تعداد میں راہ پاگئے ہیں جنھیں مؤلف نے فارسی الاصل تصور کر لیا، حالانکہ ماہر لسانیات اور فرہنگ نگار انھیں فارسی نژاد تسلیم نہیں کرتے۔ دساتیر اصلاً سولہ (۱۶) کتابوں کا مجموعہ ہے، جن کے بارے میں اہل ایران کا اعتقاد ہے کہ یہ مختلف پیغمبروں پر نازل ہوئیں۔ لہٰذا انھیں ہم قدیم ایرانی مذاہب اور قدیم ایرانی تاریخ کے لیے تو بنیادی ماخذ قرار دے سکتے ہیں، لیکن فارسی زبان کی کتابیں تسلیم نہیں کر سکتے۔ لہٰذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ محمد حسین تبریزی نے برہان قاطع میں دساتیر میں مستعمل الفاظ و مصطلحات کو فارسی لغات کی حیثیت سے شامل کر کے فارسی زبان کی اصل روح کو مجروح کیا ہے۔ اور بقول پروفیسر نذیر احمد:

"محمد حسین تبریزی نے برہان قاطع میں سارے دساتیری الفاظ کو شامل کر کے اُن کو فارسی کے فصیح الفاظ میں شامل کر لیا ہے اور لطف یہ ہے کہ اُس نے کہیں بھی دساتیر کا حوالہ نہیں دیا ہے۔ لفظوں کے معانی بیان کرتے وقت اگر وہ مؤلف دساتیر یا اس کے سلسلہ کی کسی کتاب

کا حوالہ دے دیتا تو شاید لوگوں کو ان لفظوں کے بلا تکلف استعمال کرنے میں جھجک محسوس ہوتی۔ مؤلفِ برہان نے اتنے ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ پہلوی زبان کے بعض الفاظ کے غلط سلط معنی بتا کر لوگوں کو دھوکے میں ڈال دیا ہے۔[۱۵]

اس کے علاوہ بھی اس میں مختلف قسم کی خامیاں نظر آتی ہیں جن کے سبب ماہرین لغات نے اسے ہدفِ تنقید بنایا ہے۔ اور دستیاب شواہد کے مطابق اس سلسلہ میں سب سے پہلے تنقیدی کلمات محمد کریم بن مہدی قلی تبریزی کی نوکِ قلم سے جاری ہوئے۔ اُس نے اپنی تالیف برہانِ جامع کے مقدمہ میں 'برہان قاطع' کی بعض خصوصیات کو اپنی تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے ان خیالات کا اظہار کیا:

"برہان [قاطع] کہ جامع ترین کتاب این فن است، با آں بسط و طویل این عیب را دارد کہ خالی از شواہد است، و ہر یک از کنایات را لغت علیحدہ نوشتہ، و مشتمل است بر لغتہای غیر مستعمل و مانوس از یونانی و سریانی و زند و پازند و ترکی، کہ اصلاً مستعمل نیست، و ہم موجب طول لاطایل؛ و فرہنگ جہانگیری نیز با آں طول و تفصیل بسیاری از لغتہا را ترک کردہ و آں چہ نوشتہ معانی آنہا را تمام ننوشتہ۔ مثلاً لغتی کہ پنج معنیٰ دارد، سہ یا چہار نوشتہ . . . ."

اس کے بعد سراج الدین علی خاں آرزو نے سراج اللغت کے مقدمے میں اس کی متعدد خامیوں کی نشاندہی کی۔ اور ان سے بڑی مدلل گفتگو کی۔ اس کے بعد اردو اور فارسی کے مشہور شاعر مرزا اسد اللہ خاں غالب نے اسے اپنی تنقید کا نشانہ بنایا۔ یہ تنقید انتہائی سخت لہجہ میں کی گئی۔ اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ مرزا کسی ہندوستانی کو اپنے پایہ کا فارسی داں تسلیم نہیں کرتے تھے۔ لہٰذا جب بھی اُن کے سامنے کسی ہندوستانی نژاد فارسی داں عالم کی تعریف کی جاتی تو وہ چراغ پا ہو جاتے اور اُس تعریف کو خود اپنی لیاقت اور اپنے تبحرِ علمی پر بالواسطہ حملہ تصور کرتے۔ اس لیے اس میں طرح طرح کے عیب نکالنے لگتے۔ یہی رویہ ان کا علامہ ابو الفضل علامی صاحب آئینِ اکبری اور مرزا محمد حسین قتیل، صاحبِ 'ہفت تماشا' کے ساتھ رہا۔ قتیل کو تو وہ ہمیشہ "کھتری بچہ" ہی کہتے رہے۔

برہان قاطع کو اپنی تمام تر فروگذاشتوں کے باوجود مقبولیت حاصل تھی۔ اور عام طور پر لوگ اُسے مستند لغت تصور کرتے تھے۔ مرزا غالب کو یہ بات پسند نہیں آئی، چنانچہ انھوں نے اپنی فارسی دانی کا سکہ جمانے اور 'برہان قاطع' کو غیر مستند قرار دینے کے لیے اس پر متعدد اعتراضات کر ڈالے۔ ان میں سے چند تو حقیقی تھے، لیکن بیشتر غیر حقیقی اور بعض تو محض برائے اعتراض تھے۔ تنقید کا لہجہ درشت اور طنزیہ تھا۔ ان اعتراضات کو انھوں نے 'قاطع برہان' کے عنوان سے مطبع اکمل المطابع دہلی سے شایع کرایا۔ ان کا جواز پیش کرتے ہوئے اپنے مقدمہ میں وہ لکھتے ہیں:

"ہر گاہ کہ غم تنہائی رو آورد، برہان قاطع را نگریستمی، چوں آں سفینہ گفتارہای نادرست داشت و مردم را از راہ می برد و من آئین آموزگاری داشتم، بر پیروان خودم دل سوخت، جادہ نمایاں ساختم تا بیراہ نپویند . . . . با ایں ہمہ کوشش کہ در جدا کردن راست از کاست مرا بود۔ نہ نوشتہ ام مگر از بسیاری اندکی، چنانکہ بے مبالغہ می گویم از صد یکی

ہمانا می خواستم نوشت و می دانستم نوشت۔ امّا بہ سبب انبوہی بیان ہای ژولیدہ جامع مجموع نہ توانستم نوشت۔ ہر دیدہ ورکہ مغز سخن خواہد کافت بسا شورا بہ ہای ناگوار رواں خواہد یافت۔ کتاب آسمانی نیست کہ چون وچرا دراں نہ گنجد۔ گفتارِ آدمی ہست۔ ہر کہ خواہد بہ میزانِ نظر سنجد . . . . . .

غالب کے اعتراضات کا منظر عام پر آنا تھا کہ ادبی حلقوں میں ہلچل مچ گئی۔ جواب، جواب الجواب، ردوقدح اور جرح وتعدیل کی گرم بازاری شروع ہوگئی۔ لوگوں نے غالب کی رد میں کتابچے لکھے۔ ان کے جواب میں حامیانِ غالب نے آسمان سر پر اٹھا لیا۔ کچھ کتابچے خود غالب نے دوسروں کے نام سے تالیف کرکے شایع کرائے۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ فریقین کو درِ عدالت پر بھی دستک دینی پڑی۔ اس طرح اس خالص علمی معرکہ آرائی نے انتہائی افسوسناک صورت اختیار کرلی۔ اس معرکہ میں متعدد چھوٹے بڑے رسالے عالم وجود میں آئے اور اس میں شک نہیں کہ ان میں سے چند ادبی اور لسانی حیثیت سے کافی اہمیت کے حامل ہیں۔ ان کا ذیل میں مختصراً تعارف کرادینا ضروری محسوس ہوتا ہے تاکہ قارئین کے سامنے مکمل بحث کے ماٰلہٗ وما علیہ آجائیں :

محرقِ قاطع برہان ــ مؤلفہ سید سعادت علی میر منشی رزیڈنٹ راجپوتانہ۔ مطبوعہ ۱۸۶۴ء ۔ یہ قاطع برہان کی رد میں ہے۔

ساطع برہان ــ مؤلفہ میرزا رحیم بیگ رحیم میرٹھی۔ یہ ۱۲۷۶ھ/۱۸۵۹ء میں لکھی گئی ۱۲۸۲ھ/۱۸۶۵ء میں مطبع ہاشمی میرٹھ سے شایع ہوئی۔
یہ بھی مرزا غالب کی 'قاطع برہان' کی رد میں ہے۔

مؤیدِ برہان ــ مؤلفہ آغا احمد علی شیرازی جہانگیر نگری، مدرس مدرسۂ عالیہ کلکتہ۔ مطبوعہ مطبع مظہر العجائب کلکتہ در ۱۸۶۶ء۔
اس میں بھی مرزا غالب کے اعتراضات پر تنقید کی گئی ہے۔

قاطع القاطع ــ مؤلفہ امین الدین امین دہلوی۔ مطبوعہ مطبع مصطفائی۔ در ۱۲۸۳ھ/۱۸۶۶ء
یہ بھی مرزا غالب کی رد میں ہے۔

دافع ہذیان ــ مؤلفہ نجف علی خاں جھجری۔ یہ ۱۲۸۲ھ/۱۸۶۵ء میں اکمل المطابع دہلی سے شایع ہوئی۔
یہ سعادت علی خاں کی محرقِ قاطع برہان کی رد اور مرزا غالب کی قاطع برہان کی حمایت میں ہے۔

لطائف غیبی ــ مؤلفہ میاں داد خاں سیاح۔ یہ مختصر رسالہ اردو میں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے اصل مؤلف خود مرزا غالب ہیں۔ سیاح مرزا غالب کے شاگرد تھے۔

سوالاتِ عبدالکریم ــ یہ بھی محرق قاطع برہان کی رد میں ہے۔ یہ بھی ۱۸۶۵ء میں مطبع اکمل المطابع دہلی سے شایع ہوئی گمان غالب یہ ہے کہ لطایف غیبی کی طرح یہ بھی مرزا غالب کے ہی ذہن رسا کی اُپج ہے۔

نامۂ غالب ــ ساطع برہان مؤلفہ میرزا رحیم بیگ میرٹھی سے متعلق مرزا غالب کا یہ خط اردو میں ہے اور ۱۸۶۵ء میں مطبع محمدی دہلی میں طبع ہوا۔

قطعۂ غالب ـــــ فارسی زبان میں مرزا غالب کا یہ قطعہ ۱۲۸۲ھ/۱۸۶۵ء میں طبع ہوا۔
یہ آغا احمد علی شیرازی کی 'مؤید برہان' کے جواب میں ہے۔

ہنگامۂ دل آشوب ــ یہ حسب ذیل چار قطعات کا مجموعہ ہے:

(۱) قطعۂ غالب (۲) قطعۂ منظوم از عبدالصمد فدآ (۳) قطعہ محمد باقر علی باقر آروی
(۴) قطعہ فخرالدین حسین سخا دہلوی

ان میں سے قطعۂ عبدالصمد فدآ مرزا غالب کے قطعہ کے رد میں ہے، جب کہ قطعۂ باقر آروی اور قطعۂ سخا دہلوی مرزا غالب کی حمایت میں ہیں۔ واضح رہے کہ فدآ اور سخا دونوں مرزا غالب کے شاگرد تھے۔ اس مجموعہ کو محمد باقر علی نے مطبع سُنت پرشاد، آرہ (بہار) سے شایع کرایا۔

تیغ تیز (اردو) ـــ از مرزا غالب۔ مطبوعہ اکمل المطابع دہلی در ۱۸۶۷ء ـــ یہ بھی آغا احمد علی شیرازی کی مؤید برہان کے جواب میں ہے۔

شمشیر تیز تر ـــــ یہ چند قطعات کا مجموعہ ہے۔

ان کے علاوہ بھی متعدد طویل و مختصر رسالے اس قضیہ سے متعلق لکھے گئے۔ ان سب پر یہاں گفتگو غیر ضروری طوالت کا باعث ہوگی۔ البتہ اتنا عرض کر دینا ضروری محسوس ہوتا ہے کہ اس بحث نے کافی طول کھینچا۔ اس سے اتنا فائدہ تو ضرور ہوا کہ بہت سے الفاظ کے معانی و مفاہیم کی توضیح و تشریح ہوگئی اور بہت سے مخفی گوشے ظاہر ہوگئے۔ اسی کے ساتھ بعض لسانی مسایل بھی محقق ہوگئے۔ لیکن اس طولانی بحث اور طویل قضیہ نامرضیہ کے باوجود یہ بات قطعی طور پر متعین نہ ہوسکی کہ حق پر کون تھا اور یہ کہ مرزا غالب نے جو اعتراضات کیے تھے وہ کہاں تک درست تھے۔ یوں تو یہ تمام معرکہ آرائی وقتی نوعیت کی تھی اور ایک مختصر سی مدت تک برقرار رہ کر رقص شرر بن گئی، لیکن اہل علم کے دلوں میں یہ بات کھٹکتی رہی کہ کونسا گروہ حق پر تھا، اور کس سے کہاں لغزش ہوئی۔ مگر اس سب کے باوجود ایک طویل عرصہ تک اس سلسلہ میں خاموشی طاری رہی۔

دراصل یہ مسئلہ بڑا مشکل اور پیچیدہ ہے اور مطالعہ کی وسعت و گہرائی چاہتا ہے۔ لہٰذا ہر کس و ناکس اس پر لب کشائی کی جسارت نہیں کرسکتا۔ ماضی قریب میں اس دور کے عظیم محقق اور دانشور قاضی عبدالودود مرحوم نے اس جانب توجہ کی تھی اور 'جہان غالب' (GHALIB ENCYCLOPEDIA) کے سلسلہ میں دیگر امور کے ساتھ غالب کی فرہنگ نویسی پر بھی اظہار خیال کیا تھا۔ اسی سے متعلق انھوں نے ایک طویل مضمون 'غالب بحیثیت محقق'[۲] کے عنوان سے سپرد قلم کیا جس میں ادب، فن، تاریخ، مذہب اور لغات سے متعلق غالب کے علم اور فرہنگ نویسی میں مہارت کا تفصیلی جائزہ لیا۔ اور محقق کی حیثیت سے ان کی سخت گرفت کی۔ قاضی صاحب کا فرمانا ہے کہ جن صفات کا ایک فطری اور حقیقی محقق کی ذات میں ہونا ضروری ہے، ان سے غالب کی شخصیت محروم رہی۔ اسی لیے زبان دانی اور تحقیق لغت سے انھیں دور کا بھی علاقہ نہ تھا۔ اس مضمون کے ابتدائی کلمات ملاحظہ ہوں۔ فرماتے ہیں:

> "پہلی بات تو یہ ہے کہ غالب شاعر تھے، اور بہت شاذ و نادر ایسا ہوتا ہے کہ ایک ہی شخص شاعر اور محقق بھی ہو.... دوسری یہ کہ غالب کی باقاعدہ تعلیم زیادہ نہیں ہوئی... اور بعد کے ذاتی مطالعے سے جو استاد کی رہنمائی کے بغیر ہوا، ان کی

بنیادی کمزوریاں دور نہ ہو سکیں۔ تیسری یہ کہ ان میں اعوجاج ذہن، ضعف حافظ، خود پرستی، ناتواں بینی، بے پروائی، سہل انگاری اور ضد انتہائی درجہ کی ہے اور جن طبایع میں یہ خصوصیات پائی جائیں، انھیں تحقیق سے کچھ سروکار نہیں ہو سکتا۔ چوتھی یہ کہ غالب اُن اخلاقی قیود سے بھی آزاد ہیں جن کی پابندی دبستان تحقیق کا ابجد خواں بھی اپنے لیے لازمی سمجھتا ہے۔ ہندوستان کے مشہور فارسی داں عبدالرشید، آرزو، وارستہ، بہار، قتیل اور صہبائی، جو ان کے طعن و طنز کے زہر آلود تیروں کی آماجگاہ رہے ہیں، فارسی دانی میں ان سے بہتر تھے، یہ دوسری بات کہ ادبی حیثیت سے وہ غالب کے مقابل نہیں۔ افسوس کی جگہ ہے کہ غالب نے یہ محسوس نہیں کیا کہ ان کی شاعری، ان کی انشا پردازی اور ان کی ظرافت انھیں زندگی جاوید بخشنے کے لیے کافی ہے۔ اور ایسے کام میں ہاتھ ڈالا جس کے لیے نہ وہ طبعاً موزوں تھے اور نہ جس کے لیے انھوں نے کچھ زیادہ تیاری کی تھی . . . . ان کے معلومات اتنے قلیل، ان کے اغلاط اتنے مختلف الانواع اور کثیر التعداد ہیں کہ بزم محققین کی صف نعال میں بھی ان کے لیے جگہ نکالنی مشکل ہے۔"

اس تمہید کے بعد برہان قاطع پر کیے گئے غالب کے اعتراضات کا جائزہ لیا، لیکن بجائے دونوں کا تقابلی مطالعہ کرنے کے انھوں نے اپنا تمام تر زور غالب کی خامیاں تلاش کرنے پر صرف کر دیا۔ اور اصل مسئلہ کو مزید الجھا دیا۔ قاضی صاحب کے اس مضمون پر ڈاکٹر شوکت سبزواری نے سخت تنقید کی اور "ہم سخن فہم ہیں غالب کے طرفدار نہیں ہیں" کے عنوان سے ایک طویل مضمون سپرد قلم کیا جس میں غالب پر قاضی صاحب کے تمام اعتراضات کا مدلل جواب دیا۔ لیکن اس کے باوجود اصل مسئلہ اپنی جگہ برقرار رہا۔ یعنی یہ کہ غالب نے برہان قاطع پر جو اعتراضات کیے تھے، وہ کہاں تک درست تھے۔ قسّام ازل نے یہ اہم خدمت پروفیسر نذیر احمد کو تفویض کی کہ وہ اس مسئلہ کا عالمانہ اور منصفانہ حل تلاش کریں اور اہل علم کے سامنے یہ بات بہ دلایل پیش کریں کہ غالب کے اعتراضات کس حد تک درست ہیں اور کہاں سے وہ محض اعتراض برائے اعتراض کی تنگ و تاریک وادی میں داخل ہو گئے ہیں، اور یہ بات بلا خوف تردید کہی جا سکتی ہے کہ اس کام کے لیے نذیر صاحب سے زیادہ موزوں کوئی دوسری شخصیت نہیں ہو سکتی تھی۔ نذیر صاحب ماہر فن لغت نویسی بھی ہیں، الفاظ کے رمز شناس بھی، قدیم و جدید متون پر انھیں حیرت انگیز طور پر عبور بھی حاصل ہے۔ دساتیر، اوستا، ژند و پاژند کے رموز ان پر آشکار ہیں، وہ ایران کی قدیم زبانوں سے بھی واقف ہیں۔ اس کے علاوہ فارسی، اردو، عربی اور انگریزی زبانوں میں ان کے محققانہ، ناقدانہ اور فکر انگیز مضامین شایع ہو کر اہل علم سے خراج تحسین حاصل کرتے رہے ہیں۔ نذیر صاحب عالمانہ نظر اور سائنٹفک طرز فکر رکھتے ہیں۔ ان کا مطالعہ وسیع، علمی بصیرت وسیع تر اور قلب و نظر وسیع ترین ہیں۔ انھوں نے فارسی اور اردو کے کلاسیکی شعرا کا بہت گہرا مطالعہ کیا ہے۔ اسی ضمن میں اردو اور فارسی کے مشہور شاعر اور نثر نگار مرزا غالب بھی ان کی توجہ کا مرکز رہے ہیں۔ وہ غالب کی عظمت کے قایل ہیں۔ فرماتے ہیں :

"مرزا غالب اردو اور فارسی کے بے بدل شاعر اور ادیب تھے۔ ان کی شاعری کا ڈنکا چار دانگ عالم میں بج رہا ہے۔ وہ فارسی کے بھی چوٹی کے شاعر تھے۔ . . . اس میں شبہ نہیں کہ ان کی اردو شاعری فارسی کے مقابلہ میں بیرنگ یا محض ایک خاکہ نہیں ہے۔ اردو شاعری ہی کی وجہ سے آج غالب، غالب ہیں، اور بعض لحاظ سے اردو کے سب سے بڑے شاعر۔ لیکن اس میں بھی کلام نہیں کہ ان کی فارسی شاعری، اردو سے کم درجہ کی نہیں۔ لیکن مرزا جس دور میں تھے وہ فارسی ادب و تہذیب کے زوال کا دور تھا۔ ان کا فارسی کلام بڑے ہی درجے کا کیوں نہ ہو، اس شاعری کے سمجھنے والے کہاں تھے، دادِ شاعری کون دیتا؟ . . . یہ تو رہا شاعری کا حال۔ اردو، فارسی دونوں نثریں ان کی بے پناہ صلاحیت کی مظہر ہیں۔ وہ بے مثال تخلیقی صلاحیت کے حامل تھے اور زبان و بیان پر ان کی استادانہ قدرت اپنا جواب نہیں رکھتی تھی۔ تخلیقی فن کار جب قادر الکلام ہوتا ہے تو نہایت گرانقدر ادب کی تخلیق کا موجب بنتا ہے۔ غالب ایسی ہی شخصیت کے مالک تھے۔ اُن کی تخلیقی قوت بے پناہ تھی۔ اردو اور فارسی دونوں زبانوں پر استادانہ قدرت رکھتے تھے۔ غرض شاعری کے علاوہ جو نثری سرمایہ انھوں نے چھوڑا ہے، وہ ادب کی جان ہے۔"[۵۴]

وہ غالب کو "عظیم شاعر، دانشور، صاحب طرز انشاء پرداز اور بالغ نظر مورخ ادب" تسلیم کرتے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ ان کا یہ بھی فرمانا ہے کہ یہ تمام صفات ایک کامیاب فرہنگ نویس کی تخلیق نہیں کرتے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اعلیٰ پایہ کے نثر نگار اور عظیم شاعر ہونے کے باوجود وہ "فرہنگ نگاری کے ضابطے سے پوری طرح آشنا نہ تھے۔" لہٰذا لغت نویسی کے میدان میں قدم رکھ کر انھوں نے اپنی افتادِ طبع اور بے پناہ علمی صلاحیت کی حدود سے تجاوز کیا۔ بقول نذیر صاحب:

"دراصل الفاظ کی متعدد شکلوں میں اصل اور صحیح لفظ کا تعین بڑے علم کا متقاضی ہے۔ قدیم ایرانی زبانوں سے واقفیت کے ساتھ ساتھ سنسکرت اور متعلقہ زبانوں کی شناسائی، فارسی لغات کا دقیق مطالعہ اور فارسی منثور و منظوم متون سے کماحقہٗ آگاہی لازمی امر ہے۔ مگر غالب کو ان میں سے کسی میں درک نہ تھا۔ . . . مختصر یہ کہ برہان قاطع کے نقایص کی نشاندہی جن صلاحیتوں کا تقاضا کرتی تھی، غالب میں وہ صلاحیتیں نہ تھیں۔ اس بنا پر اُن کے اکثر اعتراضات بے بنیاد ہیں۔"[۵۵]

اسی طرح نذیر صاحب 'برہان قاطع' کو بھی ہر قسم کی غلطی سے پاک اور اس کے مؤلف محمد حسین تبریزی کو تنقید سے بالاتر تصور نہیں کرتے۔ فرماتے ہیں:

"اگرچہ مرزا غالب کے اکثر اعتراضات غلط ہیں، لیکن اس سے یہ اندازہ لگانا صحیح نہ ہوگا کہ برہان قاطع ہر طرح کے اسقام سے پاک ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس فرہنگ میں بعض بنیادی خرابیاں ہیں لیکن غالب مسایل فرہنگ نویسی سے کماحقہٗ آگاہ نہ تھے۔ اس کی بنا پر ان کی نظر اُن خرابیوں تک نہ پہنچ سکی۔ . . . برہان قاطع کے مطالعے سے صاف ظاہر ہے کہ اس کا مؤلف نقادِ فن نہ تھا۔ اس لیے اس لغت میں رطب و یابس سب جمع ہوگیا ہے۔"[۵۶]

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ نذیر صاحب نے دونوں کے تقابلی مطالعہ میں انصاف اور توازن کا دامن ہاتھ سے

نہیں چھوڑا ہے اور جہاں غالب کی کمزوریوں کا تذکرہ کیا ہے، وہیں محمد حسین تبریزی کی خامیوں کی بھی نشاندہی کی ہے۔ یہاں یہ بات خصوصیت سے قابل توجہ ہے کہ "غالب اور برہان" نیز "برہان قاطع و قاطع برہان" کے پورے قضیہ میں اس قسم کا منصفانہ اور متوازن رویہ پہلی بار اپنایا گیا ہے۔

غالب نے برہانِ قاطع پر مختلف انداز سے مجموعی طور پر ۱۸۴ اعتراضات کیے تھے۔ نذیر صاحب نے نقد قاطع برہان میں ان میں سے بیشتر اعتراضات کا تنقیدی جائزہ لیا ہے اور مختلف کتب لغات اور فرہنگوں کی مدد سے ان کی صحت و عدم صحت کا تعین کیا ہے۔ اس تقابلی مطالعہ کا انداز انھوں نے اس طرح قایم کیا ہے:

"اس مضمون کی ترتیب اس طرح ہے کہ پہلے لغت درج ہے۔ پھر برہان قاطع میں اس کی جو تشریح ہے اس کا خلاصہ درج کیا گیا ہے، پھر غالب کے اعتراض اور آخر میں اس پر محاکمہ ہوا ہے۔ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ یہاں محض منتخب الفاظ کا انتقاد پیش کیا گیا ہے۔ اگر سارے قابلِ لحاظ مواد کا احاطہ کیا جائے تو ایک ضخیم کتاب تیار ہو جائے۔"[۲۹]

ذیل میں نقد قاطع برہان سے چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں جن سے قارئین پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ نذیر صاحب نے کتنی ژرف نگاہی، مطالعے کی وسعت اور کس قدر غیر جانبدارانہ انداز میں غالب کے اعتراضات پر محاکمہ کیا ہے:

۱۔ افزار ـــــ برہان قاطع میں اس کے حسب ذیل معنی درج ہیں:

بروزن رفتار، بمعنی کفش و پای افزار باشد، و بادبان کشتی را نیز گویند۔ و آلات پیشہ وران باشد عموماً۔ و دفتین جولاہگان را گویند خصوصاً۔ و ادویۂ گرمی کہ در طعام کنند ہم چو فلفل و دارچینی و زیرہ مانند آں۔

اس پر مرزا غالب نے حسب ذیل اعتراض کیا:

"افزار را بمعنی کفش آورد، ہمانا راہ بجای نخواہد برد۔ تنہا افزار ہمانست کہ در عرف ہند اوزار گویند، بمعنی آلہ کہ جمع آں آلات است۔ ہاں، پا افزار اسم کفش است، یعنی آلۂ پا، چناں کہ پاجامہ اسم شلوار است، یعنی جامۂ پا۔ تنہا جامہ اسم شلوار و مجرد افزار اسم کفش چوں تواند بود؟

اس پر نذیر صاحب نے ان الفاظ میں محاکمہ کیا:

"افزار کے معنی برہان میں کفش کے لکھے ہیں۔ غالب کا اعتراض ہے کہ تنہا 'افزار' سے افادۂ معنی نہیں ہوتا، پا افزار کہنا چاہیے۔ افزار کو عرف ہند میں اوزار کہتے ہیں۔ اگرچہ عام طور پر بات یہی ہے کہ افزار کا تنہا استعمال جوتے یا پاپوش کے معنی میں نہیں ملتا اور رشیدی کے یہاں واضحاً وہی بات لکھی ہے جو غالب نے کہی ہے، لیکن اس سلسلہ میں دو امر قابلِ توجہ ہیں:

اوّل سروری کی یہ عبارت قابل توجہ ہے: افزار ـــ معروف و آنچہ در دیگ کنند از زیرہ و فلفل و کشنیز و امثال اینہا۔ . . . و دیگ افزار نیز گویند و ہر آنچہ در پا کنند از کفش وغیرہ۔ چنانچہ امیر خسرو گوید:

ہمو کلاہ سری می دہد بہ تاجوراں   کہ از کلاہ سلاطین بپایش افزار است

اس بیت سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ 'افزار' کے معنی 'جوتا' ہے، لیکن جملہ میں اس کا استعمال اس طرح پر ہوگا کہ اس کے پانو میں افزار ہے۔ یہ بات اس طرح پر ہے کہ کہا جائے کہ اس کے سر پر ٹوپی ہے، تو ٹوپی کے معنی کا تعین سر کی قید سے آزاد ہے۔

دوم یہ کہ 'اوزار' عام معنی ہے، لیکن تین چیزوں کے لیے یہ لغت مخصوص ہے: اولاً کفش و پاپوش کے لیے، دوسرے بادبانِ کشتی کے لیے، اور تیسرے دیگ میں ڈالی جانے والی اشیاء کے لیے۔ اس سے واضح ہے کہ افزار کے چار معنی ہوئے: (۱) اوزار (۲) کفش و پاپوش (۳) دیگ میں ڈالی جانے والی چیزیں از قسم مسالہ۔ (۴) بادبانِ کشتی۔ اور واضحاً جیسا کہ سروری کی عبارت سے بھی ظاہر ہے دوسرے اور تیسرے معنی کے ساتھ 'پا' کے اضافے کی شرط نہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تنہا افزار کا استعمال شاذ ہے۔ عام طور پر اس پر اسم لگا دیتے ہیں۔ جہانگیری کا بیان بالکل واضح ہے۔ اس میں آیا ہے:

افزار چہار معنی دارد: (۱) آلاتِ پیشہ وراں (۲) کفش باشد و آں را پا افزار نیز گویند۔ امیر خسرو گفتہ: ہمو کلاہ سری می دہد الخ۔ (۳) بادبان (۴) مسالے۔ بنا بریں برہان میں افزار کے معنی پاپوش بالکل صحیح لکھے ہیں۔ فرہنگِ نظام (۱: ۳۶۱-۳۶۲) میں یہی چار معنی لکھے ہیں۔ دوسرے معنی اس طرح لکھے ہیں: افزار کفش کہ نام دیگرش پا افزار است۔

غالب کے قول کا حصر کہ عرفِ ہند میں افزار کو اوزار کہتے ہیں، صحیح نہیں۔ ایران میں بھی 'اوزار' متداول ہے، جیسا کہ 'سروری'، وغیرہ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ افشار ——— برہان قاطع میں اس کے حسب ذیل معنی درج ہیں:

بمعنی افشردن باشد یعنی آب از چیزی بزور دست گرفتن۔ و ریزندہ، و ریختن پے در پے را نیز گویند۔ و بمعنی خلانیدن ہم آمدہ است، و امر بدیں معنی نیز ہست یعنی بخلان و بیفشار، و بریز، و بمعنی ممد و معاون و شریک و رفیق نیز گفتہ اند ہمچو دُزد افشار۔ و نام طایفہ ای ہم است از ترکان۔

غالب نے اس پر حسب ذیل اعتراضات وارد کیے:

"صیغۂ امر را بمعنی مصدر و فاعل آوردن، و پایان کار بسوی معنی امر ایما کردن سگ اوست، آں را تا کجا گویم۔ آنچہ از گفتنِ آں گریز نیست، اینست کہ افشردن و فشردن بمعنی ریختن و خلانیدن زینہار نیست، و بیش از سہ معنی دارد: یکی از جامۂ نمناک یا از میوۂ تازہ آب گرفتن، ہندی آں نچوڑنا۔ دوم: بزور در آغوش گرفتن۔ یا بشکنجہ کشیدن، ہندی آں بھینچنا۔ و دیگر چوں با قدم یا با پای استعمال کنند، معنی استوار کردن دہد۔ ہندی آں گاڑنا۔ ایں شوریدہ مغز ازیں دو معنی صحیح، یعنی در کنار گرفتن و استوار کردن، قطع نظر کرد، و دو معنی غریب، یعنی ریختن و خلانیدن آورد۔ . . ."

اس پر نذیر صاحب نے حسب ذیل الفاظ میں محاکمہ کیا :

"غالب نے اس کے تین معنی لکھے ہیں : (۱) نچوڑنا (۲) بھینچنا (۳) گاڑنا۔ پھر اعتراض کیا ہے کہ برہان میں آخری دو معنی سے صرف نظر ہوا ہے اور دو معنی عجیب و غریب لے آیا، یعنی ریختن و خلانیدن۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ خلانیدن کے معنی گاڑنا، جمانا، استوار کرنا ہیں۔ جیسا کہ سنائی کے اس شعر میں ہے :

در طریق رسول دست آویز   بر بساطِ خدای پای افشار

اس میں افشار، 'جمادے'، کے معنی میں ہے۔ البتہ 'بھینچنا' برہان میں نہیں ہے۔ 'برہان'، کے بیان کی تائید سروری کے مندرجات سے ہو جاتی ہے:

سروری : (۱ : ۱۴) : افشار ــــ بپای ریزندہ، و افشارندہ۔ خلاق المعانی۔ ع

برق آتش بار و با بر آب افشار۔

و بمعنی خلانندہ نیز آمدہ۔ سوزنی۔ ع

منم کلوک خیر افشار و گنگ خشک سپوز

و نیز امر باشد از ریختن و فشردن و خلانیدن۔ مثال امر بفشردن ــــ بر بساطِ خدای پای افشار و بمعنی هرزہ و فحش گویند و امر بایں معنی۔

غالب نے صحیح اعتراض کیا ہے کہ امر پر بغیر اسم لائے اسم فاعل نہیں ہو سکتا۔ سروری نے بھی برہان کی طرح افشار کو اسم فاعل بتایا ہے، لیکن جو مثالیں نقل کی ہیں وہ واقعی اسم فاعل کی ہیں۔ یعنی آب افشار، خر افشار۔ بہرحال غالب کا یہ اعتراض رفع ہو جاتا ہے کہ ریختن اور خلانیدن کے معنی کا کوئی ماخذ نہیں۔

۳۔ شرنگ ــــ محمد حسین بن خلف تبریزی نے اس کے حسب ذیل معنی لکھے ہیں :

بروزن پلنگ۔ مطلق زهر را گویند و خربزۂ تلخ خود رو کہ در صحرا شود۔ بہ عربی حنظل خوانند و خر زهرہ را نیز گفتہ اند و آں درختی است کہ برگش بغایت تلخ می باشد۔ اگر حیوانات بخورند در حال بمیرند و عربان قطف می گویند۔

اس پر غالب نے حسب ذیل اعتراض وارد کیا :

"شرنگ را مطلق زهر می گوید و نام دگرش خربزۂ تلخ می نہد۔ من می گویم کہ شرنگ نہ از سمیات و مہلکات است، و نہ از قسم خربزہ۔ ثمریست تلخ طعم کہ در صورت بخربزہ ماند۔ بہرہ آں در مسہلاتِ بلغم و سودا بکار رود و در عربی آں را حنظل گویند۔ و در فارسی شرنگ و در ہندی اندراین۔"

اس پر نذیر صاحب کا محاکمہ ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں :

"غالب کہتے ہیں کہ شرنگ کے معنی زہر کے ہیں اور یہ خربزۂ تلخ نہیں ہے، بلکہ ایک نہایت کڑوا پھل

ہے جس کی شکل خربزے کی طرح ہوتی ہے۔ عربی میں اس کو حنظل، فارسی میں شرنگ اور ہندی میں اندراین کہتے ہیں۔ ذیل میں شرنگ کے جو معانی فارسی فرہنگوں میں ملتے ہیں، درج کیے جاتے ہیں :

لغت فرس اسدی۔ (ص ۷۵)۔ شرنگ، گیاہی تلخ است چوں زہر۔ رودکی :

همه بتنبل و بنداست بازگشتن او　　　شرنگ نوش امینست و روی زرد اندود

صحاح الفرس۔ (۱۹۸)۔ شرنگ، گیاہی تلخ باشد۔ آں را کبست خوانند۔ فردوسی :

نیارد بیک کار کردن درنگ　　　گهی نوش باد آورد گه شرنگ

ظہیر فاریابی :

ابای شعر مرا بیں و چاشنی مطلب　　　کہ در مذاقِ زمانہ یکی است شہد و شرنگ

فرہنگ قواس۔ (ص ۴۰)۔ شرنگ، نیز زہر است۔ فرخی گوید :

شاد باش اے ملکِ شہر گشاینده کہ شد　　　در دہانِ عدو از ہیبت تو شہد شرنگ

لیکن یہ واضح رہے کہ یہ لغت نبات کے ذیل میں ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس کا دوسرا معنی قواس کے موجودہ نسخے سے خارج ہے۔

دستور الافاضل۔ (ص ۱۶۵)۔　　شرنگ : زہر۔

ادات الفضلا۔　　شرنگ : زہر۔

بحر الفضایل۔　　شرنگ : زہر۔

زفان گویا : شرنگ : زہر و گویند گیاہ خربزہ و تلخک۔ بفتح شین۔

مؤید الفضلا۔ (۵۳۶)۔　　شرنگ : بالفتح و بالکسر۔ زہر و قیل خربزۂ تلخ الخ

مدار۔ (ج ۲۔ ص ۵۵۹)۔　شرنگ : بفتحتین و کاف فارسی۔ زہر و گیاہ خربزہ و تلخک، بکسر شین نیز۔ استاد

تیر فلکِ ستم خدنگ است　　　شہد و شکرِ جہاں شرنگ است

جہانگیری۔ (۱۰۴۲) میں ہے کہ شرنگ خربزۂ تلخ ہے، جو جنگل میں ہوتا ہے اور عربی میں اس کو حنظل کہتے ہیں۔ خاقانی :

ہر کہ بایاد تو شرنگ خورد　　　ہمچناں داں کہ نیشکر خورد است

انوری :　تیر ستم فلک خدنگ است۔ الخ

عمید لویکی : بنک سبک سر از سر وحشت زباں گشاد　　　کای نزد اہل عقل یکی شکر و شرنگ

و آں را کبست نیز نامند۔

سروری : (ص ۸۷۰)۔ شرنگ۔ (بفتح شین و رای مہملہ)۔ زہر باشد۔

تیر ستم فلک خدنگ است　　　شہد شہرۂ جہاں شرنگ است

رشیدی : (ص ۹۳۱)۔ شرنگ۔ بفتحتین و سکون نون۔ حنظل و در تحفہ خرزہرہ۔

تفصیل بالا سے واضح ہے کہ اس کے اصل معنی تو حنظل کے ہیں جس کو خربزۂ تلخ کہا گیا ہے۔ لیکن مجازی معنی زہر کے ہیں۔ اور یہ معنی اتنی کثرت سے متداول ہے کہ اکثر فرہنگوں میں صرف یہی ایک معنی درج ہے۔ بہر حال غالب کی گرفت میں وزن ہونے کے باوجود بالکلیہ درست نہیں اور جب برہان کے ماخذ میں دونوں معنی ملتے ہیں تو صاحبِ برہان کے لیے دونوں کے درج کرنے کے علاوہ کوئی چارہ بھی نہ تھا۔

۴- گذاردن ـــ برہان قاطع۔ بضم اول۔ بروز شماردن، بمعنی گذاشتن باشد و بمعنی ادا کردن۔ و حیا نمودن یعنی پیش کش کردن ہم ہست و بمعنی گذرانیدن ہم آمدہ است بچند معنی۔

گزاردن ـــ برہان قاطع۔ بضم اول و فتح ذال ابجد، بمعنی ادا کردن باشد۔ چنانچہ گویند قرضِ خود را گزارد، و نماز گزارد، بمعنی ادای دین نمود و نماز کرد و نقش و طرح کردن۔ اول نقاشان و طراحان را نیز گویند۔

گزارش ـــ برہان قاطع۔ بضم اول و کسر رابع و سکون شین نقطہ دار۔ تعبیر خواب را گویند و بمعنی شرح و تفسیر و عبارت ہم آمدہ است و بمعنی گفتن و ادا کردن سخن، و گزرانیدن۔ بمعنی درگزار و پیشکش نیز ہست بمعنی گذشتن ہم گویند۔

مندرجہ بالا تینوں الفاظ (گذاردن، گزاردن، گزارش) پر مرزا غالب نے حسبِ ذیل اعتراضات وارد کیے:

"گزاردن را نخست در فصل کاف فارسی مع الذال منقوطہ آورد۔ اما گذاردن و گذارش ہمیں دو لفظ و بس۔ بیس در فصل کاف فارسی مع الزاء الہوز گزاردن، گزارش، گزارشگر، گزارشنامہ، گزارنامہ، گزارندہ، گزارہ نامہ، گزاریدن، نہ لغت رقم زد۔ مگر گزاشتن، و گزارش بذال نخذ نیز آمدہ است، و ایں ہفت لغت کہ ہم از مشتقاتِ گزاردن است۔ بعضی مفرد و بعضی مرکب ذال نخذ را نپذیرفتند۔ سخن اینست کہ ہمہ بزای ہوز است؛ مصدر و حاصل بالمصدر، بذال منقوطہ نبشتن دیوانگی و بخردیست۔ ایں را در زای و ذال و تای و طای و کاف و گاف پارسی و با و جیم فارسی و عدم و وجودِ واوِ معدولہ و حرکاتِ ثلاثہ الفاظ و معنی مصدر و ماضی و مضارع و امر و لازمی و متعدی و فارسی و عربی ہیچ گونہ تفرقہ منظور نیست۔"

اس ذالِ نخذ اور زای ہوز کے پُر پیچ اور مشکل مسئلہ کا حل نذیر صاحب نے بڑا حسین اور سہل پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"گذاردن اور گزاردن دونوں مصدر گذارش و گزارش، دو حاصل مصدر، اور گزاردن سے کئی اور مشتقات برہان میں درج ہیں۔ غالب نے اعتراض کیا ہے کہ ان میں سے کسی میں ذال نخذ نہیں ہے۔ دراصل غالب ذال فارسی کے وجود کے منکر ہیں۔ اس وجہ سے بعض پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ مگر یہاں اُن کا موقف صحیح ہے، اس لیے کہ گزاردن بمعنی پیش کرنا، عرض کرنا، زے سے ہے، اور گذاشتن، جس کے معنی چھوڑنے کے ہیں، اس میں ذالِ فارسی ہے۔ اتفاق سے ان سے مضارع اور امر بالترتیب گزارد، گذارد، گزار اور گذار ہیں۔ گذاشتن سے اسم مصدر گذارش نہیں۔ البتہ گزاردن سے گزارش ہے۔ اسم فاعل کی صورت میں التباس ہوتا ہے، مثلاً نماز گزار درست ہے، لیکن نماز گذار

درست نہ ہوگا۔ موخرالذکر کے معنیٰ ہوں گے 'نماز چھوڑنے والا'۔ البتہ 'بنیان گذار' صحیح ہے اس لیے کہ اس کے معنیٰ ہیں 'بنیاد ڈالنے والا'۔ امید ہے اس مختصر گزارش سے گذاشتن اور گزاردن کے سلسلہ کے بعض مسایل صاف ہو جائیں گے۔

اس طرح ہم نے دیکھا کہ کسی محنت، جانفشانی، ژرف نگاہی اور مطالعے کی وسعت کے ساتھ مدلل انداز میں نذیر صاحب نے 'برہان قاطع' پر مرزا غالب کے اعتراضات پر محاکمہ کیا ہے اور متعدد مستند کتب لغات کی مدد سے ان کی صحت و عدم صحت کا جائزہ لیا ہے۔ ان کی تحریر کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں ہر جگہ انصاف پسندی اور غیر جانبداری جیسی اہم اور بنیادی خصوصیات کو برقرار رکھا گیا ہے۔ وہ نہ تو محض نکتہ چیں ہیں، نہ خالص عیب بیں، نہ محض غالب کے طرفدار ہیں اور نہ ہی محمد حسین برہان تبریزی کے پرستار۔ وہ اصلاً سخن فہم ہیں اور اعلیٰ تنقیدی و تحقیقی ذہن رکھتے ہیں۔ ان کی یہی خوبی انھیں اُن تمام فضلا و ماہرینِ السنہ سے ممتاز کرتی ہے، جنھوں نے کسی بھی حیثیت سے برہان قاطع اور قاطع برہان کے قضیہ میں حصہ لیا۔

حواشی

۱۔ نقد قاطع برہان۔ (نئی دہلی، غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۵ء) ص ۲۳۸۔
۲۔ مطبوعہ: علی گڑھ میگزین (غالب نمبر) ۴۹-۱۹۴۸ء
۳۔ مطبوعہ: سہ ماہی اردو ادب۔ علی گڑھ۔ (جنوری ۱۹۵۲ء و جولائی ۱۹۵۲ء)
۴۔ غالب کی فارسی نثر نگاری۔ (مشمولہ: نقد و نظر (ششماہی) علی گڑھ۔ (جون ۱۹۹۰ء) ص ۱۷-۱۸
۵۔ نقد قاطع برہان۔ (نئی دہلی، غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۵ء)۔ ص ۳
۶۔ نقد قاطع برہان۔ ص ۲۴۶
۷۔ ایضاً۔ ص ۱۲

محمد عمر *

محمد ہاشم خافی خاں

بحیثیت ایک مورخ

محمد ہاشم خافی خاں عرف خافی خاں نظام الملکی نے ہندوستان کی قرونِ وسطیٰ کی تاریخ تین جلدوں میں لکھنے کا منصوبہ بنایا تھا۔ پہلی جلد میں جو اب دستیاب نہیں ہے، دہلی کے سلاطین کے حالات سلطان ابراہیم لودی تک درج تھے۔ دوسری جلد میں بابر سے محمد شاہ بادشاہ کے ۱۴ ویں سنہ جلوس تک کے حالات و واقعات درج ہیں۔ تیسری جلد میں ہندوستان کے تمام حکمراں خاندانوں کے حالات قلم بند کرنے کا اس کا ارادہ تھا۔ لیکن بظاہر وہ صرف بہمنی سلطنت اور مابعد سلطنتوں اور خاندیش کے فاروقی خاندان کے حکمرانوں کے حالات قلم بند کر سکا۔ اس طرح پہلے حصے میں بابر سے شاہ جہاں تک، دوسرے حصے میں اورنگ زیب کے جلوس سے محمد شاہ بادشاہ کے ۱۴ ویں سنہ جلوس تک اور تیسرے حصے میں بہمنی حکمرانوں، دکن کے سلاطین اور خاندیش کے فاروقی بادشاہوں کے حالات قلم بند ہیں۔

شاہ جہاں کے عہد میں یا اس سے ماقبل خراسان کے ایک ضلع خواف کے خاندانوں کی ایک جماعت نقل سکونت کرکے ہندوستان آئی اور انھیں فوجی یا محصول کا کام کرنے کے لیے منصبداروں میں مقرر کیا گیا۔ خافی خاں نے اس بات کا اقرار کرتے ہوئے کہ خواف کے باشندے غیر مہذب ہوتے تھے اور ان کی کوئی منفرد شخصیت نہیں ہوتی تھی، لیکن وہ لوگ اپنی اس کمی کو اپنی کارگزاری، صلاحیت اور اپنے آقا کے لیے وفاداری سے پورا کرتے تھے[1]

شاہ جہاں کے بیٹوں میں خانہ جنگی کے موقع پر خافی خاں کے والد کے علاوہ سارے خوافی منصب دار اورنگ زیب کے یہاں ملازم تھے اور عمدہ خدمات انجام دے کر وہ شہزادہ کی نوازش حاصل کرنے کے لیے مصمم ارادہ کر چکے تھے۔ خواجہ کلاں خوافی (جو خافی خاں کی خالہ کا شوہر تھا)، کو اورنگ زیب نے مالوہ کی صوبہ داری اور دیوانی عطا کی اور دھرمت کی جنگ کے بعد اُسے کفایت خاں کا خطاب تفویض کیا۔

خوافی عہدہ داروں میں شیخ میر سب سے زیادہ باہمت عہدہ دار تھا جو اورنگ زیب کی طرف سے لڑتا ہوا دیورائی میں مارا گیا[2] دوسرا عہدیدار زین العابدین تھا جو خافی خاں کی دادی کی بہن کا شوہر تھا۔ اس نے اورنگ زیب کی دکن کی صوبہ داری کے زمانے میں خجستہ بنیاد یا اورنگ آباد شہر آباد کیا تھا[3] اورنگ زیب کے

---

* سابق پروفیسر شعبۂ تاریخ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

عہدہ داروں میں عاقل خاں خوافی مقلب امانت خاں اپنی ذاتی دیانتداری کے لیے مشہور تھا۔[۴] خافی خاں کا بیان ہے کہ کسی دوسرے بادشاہ کے مقابلے میں عہدِ اورنگ زیب میں خوافی لوگ زیادہ فارغ البال تھے اور انھیں ترقیاں ملی تھیں۔ وہ لوگ سنّی مسلک کے پیرو تھے۔ دکن میں شیعیت کے عروج کے بارے میں خافی خاں کا بیان ہے کہ امام اعظم کے صحیح مسلک کو سخت مضرت پہنچائی جاتی تھی۔[۵]

اپنے والد کا نام لکھے[۶] بِنا خافی خاں کا کہنا ہے کہ وہ شہزادہ مراد بخش کے ہاں ملازم تھے اور سموگڑھ کی جنگ میں وہ زخمی ہوگئے تھے۔ مراد بخش کے دوسرے افسروں کے برخلاف خافی خاں کے والد نے اورنگ زیب کی ملازمت اختیار نہ کی تھی بلکہ اُسے گوالیار کے قلعہ سے آزاد کرانے کے ذرائع تلاش کرنے کی کوشش کی تھی۔ شہزادہ مراد بخش کے قتل (دسمبر ۱۶۶۲ء) کے بعد انھوں نے شاہزادہ عالم کی ملازمت حاصل کرنے کی لاحاصل کوشش کی تھی، جو شائستہ خاں کی بجائے دکن کا صوبہ دار مقرر ہوا تھا۔ بہرحال ان کے چچا زین العابدین اور برہان پور کے مشہور صوفی شیخ برہان الدین کی سفارش پر انھیں مصطفٰی خاں کے ہاں ملازمت مل گئی۔[۷]

دیویرج (اسٹوری - ص ۴۰۱) کا خیال ہے کہ خافی خاں کی ولادت ۱۶۶۳-۶۴ء میں ہوئی تھی اور اس کی وفات غالباً ۱۷۳۱ء یا ۱۷۳۲ء میں ہوئی تھی۔

بکھرے حوالوں سے خافی خاں کی ولادت اور عمر کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ اس کا بیان ہے کہ حالانکہ وزیر سعداللہ خاں کی ۱۶۵۶ء میں وفات کے بعد ۷۴ سال قمری گذر گئے ہیں تاہم تب سے اس کے اخلاف فارغ البالی کی زندگی گذار رہے ہیں اور اس نے مزید یہ بھی لکھا ہے کہ "جب میں حدِ تمیز کو پہنچ چکا تھا اس وقت سے اب تک باون سال گذر چکے ہیں" یعنی یہ عمر وہ تھی جب ایک لڑکا اپنے ماحول کو سمجھنے لگتا ہے۔ حدِ تمیز کے موقع پر خافی خاں کی عمر ۱۴ سال مان کر دیویرج نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ وہ ۱۶۶۳-۶۴ء کے قریب پیدا ہوا تھا اور اس نے ۱۷۳۱ء یا ۱۷۳۲ء میں وفات پائی۔[۸]

خافی خاں نے اپنے بارے میں کچھ بھی نہیں لکھا ہے اور اس کے بچپن کے حالات کے بارے میں بہت کم معلومات حاصل ہوتی ہیں۔ اس نے صرف اتنا ہی لکھا ہے کہ اس نے معمر استاد میر سید محمد[۹] سے تحصیلِ علم کیا تھا جو اپنے زمانے میں بے مثل ریاضی داں تھے۔ خافی خاں کا یہ دعویٰ صحیح ہے کیونکہ بڑے اعتماد کے ساتھ اس نے علم ہیئت اور زیچ کے بارے میں لکھا ہے۔[۱۰]

اپنے باپ کے ساتھ وہ دکن میں بڑا ہوا اور اس نے بنگالہ[۱۱] میں دو سال گذارے۔ وثوق سے یہ بات نہیں کہی جا سکتی کہ اس نے کتنی عمر میں ملازمت شروع کی لیکن یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ تقریباً ۱۸ سال کی عمر میں اس نے شاہی ملازمت اس وقت شروع کی جب اورنگ زیب دکن میں وارد ہوا۔ خزانہ سے بیشتر منصب داروں کی طرح جن سے اس کے خوشگوار تعلقات تھے، اس نے فوج میں ملازمت شروع کی۔ اس نے لکھا ہے کہ مغل فوج کے ساتھ اُسے بھیجا گیا جب ۱۶۸۲-۸۳ء میں رام جس قلعہ کا محاصرہ کیا گیا۔ لیکن مرہٹہ قلعدار اور اس کی لکڑی کی بندوق کے مقابلے میں وہ کچھ نہ کر سکا۔[۱۲] رام درہ یا رام گھاٹ کے لاحاصل حملے میں اُسے شہزادہ معظم کے ساتھ بھیجا گیا[۱۳] (۱۶۸۳-۸۴ء) ۱۶۸۴ء کے بعد خافی خاں کو محصول کی تحصیلداری کے فرائض انجام دینے کے لیے مقرر کیا گیا اور دوسرے تحصیلداروں کی طرح جو دکن کے غیر محفوظ کاشتکاروں سے استحصال نہ کرنے اور جبراً روپیہ وصول کرنے اور لوٹ کھسوٹ کے ذریعے

دولت جمع کرنے میں مشغول تھے۔ اس نوعمر تحصیلدار نے بھی خوب دولت حاصل کی اور بڑے عیش وعشرت کی زندگی بسر کی یہاں تک کہ اس کے ضمیر نے ۱۶۹۰ء میں اس کی لالچ پر غلبہ پالیا اور اس نے استحصالِ زر کا کام بند کر دیا۔[۱۴] یہی وہ زمانہ تھا کہ ہمارے مؤرخ کا عبدالرزاق لاری، مصطفیٰ خاں اور محمد مراد سعادت خاں (مرشد قلی خاں کے بیٹے) سے رابطہ قائم ہو گیا ان کے حالاتِ بیان سے اس بات کی تصدیق ہو جاتی ہے کہ خافی خاں کے محولا بالا عہدہ داران سے گہرے روابط تھے۔ جب عبدالرزاق لاری کونکن کا انچارج (۱۶۹۱ـ ۱۶۹۵ء) تھا اور راہبری اس کا صدر مقام تھا۔[۱۵] خافی خاں بھی وہاں ایک حویلی میں رہا کرتا تھا جو شیواجی نے قلعہ کے نزدیک بنوائی تھی۔[۱۶] ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں اس نے بذاتِ خود سیدی یاقوت، خاں سے ملاقات کی تھی۔ عبدالرزاق لاری سے گہرے تعلقات کی وجہ سے وہ بمبئی گیا تھا۔[۱۷]

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اورنگ زیب کے دورِ حکومت کے آخری زمانے میں خافی خاں کا تبادلہ کونکن سے گجرات کر دیا گیا تھا جہاں وہ محمد مراد (سعادت خاں) کے ساتھ احمد آباد کے کل صوبے کی وقائع نگاری اور گودرہ اور تھسراہ سرکاروں کی فوجداری کے فرائض انجام دے رہا تھا۔[۱۸] اورنگ زیب کی وفات کے موقع پر وہ سلطان اعظم کے بیٹے بیدار بخت کے ساتھ تھا جو احمد آباد کا صوبہ دار تھا۔

ہمیں اس بات کا کوئی علم نہیں ہے کہ خافی خاں فاتح سے مل گیا تھا لیکن حیدرآباد کے قریب کام بخش کی شکست کے موقع پر وہ وہاں موجود تھا (۱۷۰۹ء)[۱۹]

خافی خاں بہت دنوں تک صوبہ احمد آباد سے دور نہیں رہا تھا کیونکہ ۱۷۱۰ء میں جب بہادر شاہ نے خطبہ میں حضرت علی کے نام کے ساتھ وصی اللہ لفظوں کے بڑھانے کا حکم دیا تھا اور مشمولہ احمد آباد ہندوستان کی بہت سی مسجدوں میں بلوے ہوئے تھے اس وقت خافی خاں احمد آباد میں موجود تھا۔[۲۰] اسی زمانے سے غازی الدین خاں فیروز جنگ سے خافی خاں کے تعلقات کی شروعات ہوتی ہے۔ خان مذکورہ اس زمانے میں احمد آباد کا صوبہ دار تھا۔ جب ایرانی ایک شہزادہ ہندوستان آیا تھا تو خافی خاں کو غازی الدین خاں نے اپنی طرف سے اور بادشاہ کی طرف سے کوکا خاں نامی ایک شخص کو اس کی مہمان نوازی کے لیے مقرر کیا تھا۔[۲۱]

بہادر شاہ کی وفات کے بعد خانہ جنگی اور سازشیں شروع ہو گئیں۔ ان تکلیف دہ دنوں میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غازی الدین خاں فیروز جنگ کے خاندان سے خافی خاں کے گہرے روابط قائم ہو چکے تھے۔ اپنے مربی کے انتقال کے بعد وہ ان کے بیٹے چین قلیچ خاں نظام الملک فتح جنگ سے منسلک ہو گیا جسے ۱۷۱۳ء میں دکن کا صوبہ دار مقرر کیا گیا تھا نظام الملک کی ملازمت میں خافی خاں نے اپنی زندگی میں اعلیٰ ترین عہدہ پایا تھا اور اُسے دیوان کے عہدہ پر مقرر کیا گیا تھا۔[۲۲] غالباً یہی وجہ ہوگی کہ وہ خود کو نظام الملکی کہا کرتا تھا۔ لیکن اپنے اس نئے عہدے کی ناموری سے بہت دنوں لطف اندوز ہونا اس کی قسمت میں نہیں تھا۔ سادات بارہہ کے زور وار دباؤ کی وجہ سے فرخ سیر بادشاہ نے سید حسین علی خاں کو دکن کا صوبہ دار مقرر کر دیا اور نظام الملک کو واپس بلا لیا۔[۲۳] اپنے معاملات کی مدافعت کے لیے نظام الملک خافی خاں کو دکن میں چھوڑ گیا۔

اسی زمانے سے خافی خاں کی تنگ دستی اور مسائل کے دور کی ابتداء ہوتی ہے۔ تین سال تک مصائب اور رنج و الم برداشت کرنے اور شاہی دربار میں حاضر ہونے کے بعد ضلع برہان پور میں واقع مصطفیٰ آباد کے خالصہ محال کی

تحصیلداری اور فوجداری کے عہدہ پر اس کا تقرر کیا گیا۔ ان محالوں کو عالم علی خاں جو حسین علی خاں کا نائب مالک تھا، کے افسروں نے پہلے ہی ویران اور تاخت و تاراج کر رکھا تھا۔[۲۴] اس کی وجہ سے خافی خاں کی فلاکت اور پریشانی کا خاتمہ نہ ہوا۔ شاہی فرمان کی منظوری حاصل کرنے کے لیے اُسے حسین علی خاں کے بہت سے احسانات لینے پڑے۔ لگان کے مقرر کرنے اور محصول کے وصول کرنے کے لیے خافی خاں کو کاشتکاروں اور سپاہیوں (سہ بندی) کو جمع کرنے میں بہت اخراجات کرنے پڑتے تھے۔ اس سے پہلے کہ دلجمعی کے ساتھ وہ اپنے نئے عہدہ کے فرائض انجام دینے کے لائق ہوتا، اسی دوران حسین علی خاں نے فرخ سیر بادشاہ کی مخالفت کے لیے شمالی ہندوستان جانے کی تیاری کی اور توپ خانہ کے اخراجات کے لیے اس نے خافی خاں سے بیس ہزار روپے طلب کیے۔ چونکہ ابھی تک خافی خاں اپنی پہلی خریف فصل کی لگان وصول نہ کر پایا تھا لہٰذا روپے کی ادائیگی میں اس کی طرف سے تاخیر واقع ہوئی۔ لہٰذا ضرورت کے مطابق حسین علی خاں نے دوسرے کسی عہدہ دار سے یہ رقم لے لی اور خافی کو برخاست کر دیا۔ نوحہ کرتے ہوئے اس نے لکھا ہے کہ "حساب کتاب اور بلا حساب کتاب کے مطالبات کی وجہ سے میرے لیے اپنے رنج والم کا بیان کرنا ممکن نہیں ہے۔"[۲۵] اپنی روٹی روزی سے محروم ہو کر غالباً ۱۷۲۰ء سے پہلے وہ دوبارہ دہلی آیا۔[۲۶]

بقیہ کتاب میں خافی خاں نے اس طرح حالات لکھے ہیں جیسے کہ وہ دہلی میں موجود ہو اور صوبوں کے حالات کی صحیح اطلاعات حاصل کرنے میں اُسے بڑی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ جب اس نے محمد شاہ بادشاہ کے ۱۴ ویں سنہ جلوس میں اپنی کتاب کو ختم کیا اس وقت غالباً اس کی عمر ۷۰ سال تھی۔ اس کے تھوڑے دنوں کے بعد اس کا انتقال ہو گیا۔

خافی خاں نے بڑے اصرار کے ساتھ یہ بات لکھی ہے کہ اُسے سرکاری طور پر منتخب اللباب لکھنے کا حکم نہیں دیا گیا تھا اور اُسے کسی "وزیر یا امیر" کی خوشنودی حاصل کرنی نہیں تھی اور یہ کہ اُسے تاریخ سے اس لیے گہری دلچسپی تھی کہ یہ ایک سائنس ہے۔ "صحیح واقعات کے قلم بند کرنے کی اس خواہش نے اُسے اس کام کے کرنے کی طرف مائل کیا تھا۔ اُسے اس بات کی امید تھی کہ تاریخی واقعات کی صحیح قلم بندی اور دستاویزات اخلاقی اصولوں کی حمایت کریں گے جنھیں وہ بنیادی شرائط قرار دیتا تھا۔[۲۷] مصنف کا کوئی ارادہ ہو، اس نے اورنگ زیب کی حکمت عملی کا تنقیدی اور جامع جائزہ پیش کیا ہے۔

یہ بات قطعی طور پر نہیں کہی جا سکتی کہ منتخب اللباب کب لکھی گئی۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محمد صادق خاں (شاہ جہاں نامہ) اور ماموری (تاریخ اورنگ زیب) سے منسوب کی جانے والی ان دونوں کتابوں کے لکھے جانے کے بعد یہ کتاب لکھی گئی تھی جن میں اورنگ زیب کے انتقال تک کے حالات درج ہیں۔ اور وہ کتابیں خافی خاں کے ہاتھ لگ گئی تھیں۔ بیچ بیچ میں محمد شاہ کے دور میں ہندوستان کے حالات بیان کیے گئے ہیں۔ نومبر ۱۷۱۸ء میں حسین علی خاں نے اُسے برخاست کر دیا تھا۔ اس کے بعد وہ سرکاری ملازم نہیں رہا تھا[۲۸] اس لیے ہو سکتا ہے کہ اس کے بعد اس نے اپنی اس تاریخ کی کتاب لکھنے میں اپنی پوری قوتیں لگا دی ہوں۔ اس نے بار بار اس بات کی شکایت کی ہے کہ اس کی دسترس میں دستاویزوں کی کمی ہے جن میں گزشتہ چالیس سالوں کے حالات درج ہیں اور انتظامی امور کے بارے میں قابلِ اعتبار واقعات قلم بند ہیں ان کے حاصل کرنے میں اسے بڑی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے اور سرکاری تاریخ کے لکھے جانے پر پابندی لگنے کی وجہ سے وہ بڑے تذبذب میں گرفتار تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اورنگ زیب کے عہدِ حکومت میں

اُس نے یادداشتیں اور مشاہدات قلم بند نہیں کیے تھے۔ کئی مقامات پر اس نے لکھا ہے کہ جو کچھ اس نے دیکھا تھا اور سُنا تھا، اُن باتوں کو اس نے "اپنی یادداشت کے صندوقچہ میں محفوظ کر لیا تھا۔"[۴۹]

(II)

باون یا اس سے زائد سالوں میں خافی خاں نے ہندوستان کے جن سیاسی اور اقتصادی حالات کو دیکھا تھا، اس زمانے میں مغلیہ سلطنت کے دو مینار۔ منصب داری کی تنظیم اور مالگذاری کی تحصیل کا طریقہ۔ بالکل درہم برہم ہو چکے تھے۔ خافی خاں دفتری عہدہ داروں میں انحطاط کی وجہ سے پریشان تھا کیونکہ وہ لوگ رشوت خوری اور گروہ بندی کے شکار تھے۔ خافی خاں کو اس بات کا پورا یقین تھا کہ مغلیہ سلطنت کو صرف اسی صورت میں برقرار رکھا جاسکتا تھا اگر حکومت کی باگ ڈور کسی باصلاحیت شخص کے ہاتھوں میں ہو۔ منصب داروں کی اعلیٰ پیمانے پر رشوت ستانی نے انتظامی سیاسی نظام کی کارگذاری کو بُری طرح سے متاثر کیا تھا اور لگان کی وصولیابی میں کمی کی یہی بنیادی وجہ تھی۔ خافی خاں کو اس بات کا خطرہ[۵۰] محسوس ہو رہا تھا کہ شمال مغرب سے اگر ہندوستان پر حملہ ہو جائے تو ان حالات میں اس کا دفاع کرنا ناممکن ہو جائے گا۔ کرنال کی جنگ میں فتحیابی کے بعد ۱۷۳۹ء میں نادر شاہ نے دہلی آکر اس شہر کو تاخت و تاراج کیا تھا، اُس دن کو دیکھنے کے لیے خافی خاں زندہ نہیں رہا۔

تربیت کے لحاظ سے خافی خاں محصول کی وصولی کا تحصیلدار یا عامل تھا اور اس کام کی کارکردگی میں اس نے اپنے طرزِ عمل کا غیر معمولی انداز میں اعتراف کیا ہے۔ "حالانکہ اس مصنف نے ابتدائی زمانے میں اپنا وقت عاصیانہ معاملات میں گذارا ہے اور اپنی زندگی کا ہر لمحہ ملازمتوں میں ضائع کیا جس کی وجہ سے مصائب میں گرفتار ہو گیا۔ عتابِ خداوندی کے لیے میں خود کو سب سے بڑی چیزوں میں شمار کرتا ہوں۔ تاہم میں دوسروں کو ایسے مصائب میں ڈالنے کے لیے راضی نہیں ہوں، جن کو ظالمانہ سمجھا جاتا ہے۔ میں اس بات کا اقرار کرتا ہوں کہ اورنگ زیب کے ۳۲ سنہ جلوس تک میں اپنے شاطرانہ دماغ پر قابو نہ پا سکا تھا اور بادشاہی سو بیوں میں سے میں نے ایک بھاری رقم اپنے قبضے میں کر لی تھی، جو دکن میں تاخت و تاراج کے لیے ضیافت کے کام آئی۔ لیکن اس کے باوجود میں پوری طرح اس بات کے لیے احتیاط برتتا تھا کہ معاملہ اس حد تک نہ پہنچ جائے کہ عوام کی گفتگو میں مجھے موردِ الزام ٹھہرایا جائے کہ میں ظالم و جابر تھا۔ بعدازیں بعض حالات کی بنا پر جس کا بیان اپنے سیاہ چہرے کو بے نقاب کرنے کے مترادف ہوگا، میں نے خدا تعالیٰ سے عہد و پیمان کیا تھا کہ جہاں تک ممکن ہے، میں اپنے بدخصال دماغ کو اس بات سے روکنے کی کوشش کروں گا کہ وہ مسلمانوں کی جائدادوں کے ہضم کرنے، تصرفِ ناجائز کرنے اور برباد کرنے سے باز رہے۔ محصول کے تحصیلدار کے مقابلے میں کتوں اور سووروں کے گلے کے نگراں کی اخلاقی قدر و منزلت بالاتر ہے۔ تحصیلدار کے دفتر کے بارے میں جو بُری شہرت منسوب کی جاتی تھی، حالانکہ میں حتی الامکان اس سے بچنے کی کوشش کرتا تھا اور ایماندار رہنے کی بڑی کوشش کرتا تھا تاکہ دوسرے برباد مالگذاری کے تحصیلداروں کی طرح مجھ پر تاخت و تاراج کرنے اور زبردستی لگان وصول کرنے کا الزام نہ لگایا جاسکے۔ پھر بھی چونکہ ایسی خوش قسمتی تائید اور فضل الٰہی کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن میں اس درجہ کو حاصل کرنے میں ناکام رہا۔"[۵۱]

لیکن جہاں تک خافی خاں کے ضمیر کا تعلق تھا، قدرتی طور پر وہ اخلاقی بربادی کے حقیقی بانیوں۔ شاہ جہاں اور اورنگ زیب اور قرونِ وسطیٰ میں شہنشاہیت کے معماروں کو دیکھنے میں ناکام رہا۔

ایک "جنگ قزاقی" میں بیجاپور اور گولکنڈہ کی فوجوں کو شکست دینے میں ناکام ہو کر شاہ جہاں نے مجبور اور بے بس کسانوں کے کھیتوں، جھونپڑوں اور قصبوں کو تاخت و تاراج کرنا شروع کر دیا۔ ۳۱۔ ۱۶۳۰ء میں دکن میں شاہجہاں کے حملے کے دوران مغل سپاہیوں کے طرزِ عمل کی خافی خاں نے ہولناک تصویر پیش کی ہے۔" جہاں کہیں بھی ان کا گذر کاشت کردہ زمینوں اور ہرے بھرے کھیتوں سے ہوتا، پلک جھپکتے ہی وہ لوگ انھیں برباد کر دیتے اور اپنے گھوڑوں کے کھروں سے دوبارہ انھیں جوت دیتے۔ مکانوں، قصبوں اور بارونق بازاروں کو اس بُری طرح سے ویران کر دیا گیا تھا کہ اس زمین کو فصلوں کے اُگانے کے لیے استعمال کیا جا سکتا تھا۔ رعیت کو پکڑنے، مرد اور عورتوں، جوان اور بوڑھوں کے پکڑنے اور انھیں موت کے گھاٹ اُتارنے میں کوئی دقیقہ اُٹھا نہ رکھتے تھے۔ مجملاً بیجاپور کے سرسبز محلات کو بظاہر اس طرح تبدیل کر دیا گیا تھا کہ ان کے نام و نشان بھی باقی نہ رہے تھے۔"[۳۲]

خافی خاں اس کے آگے لکھتا ہے "۱۶۳۵ء میں خانِ دوراں نے شاہ جہاں کے حکم کی تعمیل اس سنگدلی اور بے دردی سے کی کہ جہاں کہیں بھی کوئی آباد جگہ نظر آجاتی تو پلک جھپکتے ہی سپاہی اُسے برباد کر دیتے۔ جہاں کہیں بھی وہ لوگ حملہ کرتے، وہاں آبادی کا کسی قسم کا نشان نہ چھوڑتے۔ جب وہ کسی مقام پر آتے، وہاں کی ہر چیز پر وہ قبضہ کر لیتے۔ یہاں تک کہ کمر کے نیچے کے حصے کو ڈھکنے کے لیے تھوڑا سا کپڑا بھی نہ چھوڑتے۔ اس طرح تین چار دنوں میں بارونق شہروں اور دیہاتوں کو نیست و نابود کر دیا جاتا۔ نتیجتاً "وقت کے گذرنے کے بعد جب وہ علاقہ مغلوں کے قبضے میں آیا تو زمانے کی غیر متوقع آفتوں کی وجہ سے پرگنے اور دیہاتی علاقے ویران تھے اور دن بہ دن یہ ویرانی بڑھتی ہی جارہی تھی۔ مغل اقتدار کے قیام کی وجہ سے لگان ادا کرنے والی رعیت تتر بتر ہو گئی تھی اور انھیں اپنے گھروں کو واپس آنے کی فکر نہ رہ گئی تھی"[۳۳]

اس منصوبے کو کامیاب ہونا ہی تھا۔ اگرچہ اورنگ زیب کی بے مقدور فوجی سربراہی میں اس کام کی تکمیل میں بہت زیادہ وقت لگ گیا۔ عالم گیر نامہ میں بیجاپور میں مغلوں کی ناکامی کی وضاحت اس طرح کی گئی ہے کہ جے سنگھ کے اس حملے کا اصلی مقصد بیجاپور شہر پر قبضہ کرنا نہیں تھا بلکہ اس ملک کے دیہاتی علاقوں کو ویران کرنا تھا۔ اودے پور کے رانا کے خلاف اورنگ زیب کے حملے کا بیان خافی خاں نے اسی لہجہ میں کیا ہے۔ "جنگ آزمودہ سورماؤں کو رانا کے علاقے میں کھڑی فصلوں کو تاراج اور تباہ کرنے کا کام سونپا گیا تھا۔ وہاں سے شہزادہ معظم کو مختلف اطراف میں اپنے فوجی بھیجنے تھے۔ تاکہ وہ اپنے گھوڑوں کے پیروں سے ان آبادیوں کے نشانات کو روندھ ڈالیں جو انھیں مل سکیں۔"[۳۴] اور شہزادہ معظم نے، جسے کونکن کے رام گھاٹ کی طرف آگے بڑھنے کا حکم دیا گیا تھا، اس علاقے کو چاروں طرف سے برباد کر دیا جسے کافروں نے سرسبز اور بارونق بنا دیا تھا۔"[۳۵] دکن میں اپنی صوبہ داری کے زمانے میں دلیر خاں نے جو تباہی بربادی مچائی تھی، اس بات کا خافی خاں کو تفصیلی علم نہ تھا لیکن جادو ناتھ سرکار نے اس بات کو بڑی خوبی سے بیان کیا ہے۔" دلیر خاں میں سفاکانہ رجحانات پیدا ہو گئے تھے اور اس کے دوست ماموری نے اس بات کو مناسب سمجھا کہ اس کا دوبارہ ذکر نہ کرے لیکن دکن میں تعینات مغل عہدیداروں نے لوٹ مار کا جشن منایا تھا۔"[۳۶] مرہٹہ بحری قزاقوں کے مقابلے میں جو اُن کا پیچھا

کررہے تھے، نہ تو وہ اچھے تھے اور نہ بدتر، لیکن چونکہ مغل فوجیں پہلے ہی میدان میں پہنچ گئی تھیں اس لیے وہ زیادہ ہڑپ کرسکے۔ ایک سلطنت جو ایسے ہولناک طریقے کا استعمال کرے، وہ اپنی افادیت سے زیادہ مدت تک برقرار رہ چکی تھی۔[۳۸]

ماموری کی طرح معاصر ناظرین کے خیالات کے مطابق مغلیہ سلطنت کا ناقابلِ تلافی زوال اس وقت شروع ہوا تھا جب اورنگ زیب نے سیاسی اور فوجی مہم کے لیے دکن میں بڑھنے کا ارادہ کیا تھا۔ سنبھاجی کے قتل (۱۶۸۹ء) کے بعد اورنگ زیب کی کامیابی کا آخری باب مرہٹوں سے اس کی جنگوں سے شروع ہوتا ہے، جس زمانے میں رفتہ رفتہ مغلیہ سلطنت شکستہ ہوگئی، خافی خاں کا بیان ہے کہ "روزِ ازل سے یہ حکم ہوگیا تھا کہ دکن سے مرہٹوں کی طاقت کا خاتمہ نہ ہوگا۔ اور بادشاہ کو اپنی بقیہ زندگی حملوں اور محاصرے کرنے میں صرف کرنی پڑے گی۔ جنگوں کی طوالت کے لیے خافی خاں نے سرکاری عہدہ داروں کی غداری، رشوت خوری اور باہمی عدم تعاون کو ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ اس نے اس بات کی شکایت کی ہے کہ دورانِ سفر میں وہ لوگ بلا وجہ قیمتی وقت ضائع کرتے تھے۔ ایک سفر جو دو دن میں پورا ہوجانا چاہیے تھا، اس میں وہ لوگ ۱۲ دن لگا دیتے تھے۔"[۳۹]

یہ نہیں معلوم ہے کہ خافی خاں کو کس عہدہ پر مامور کیا گیا تھا لیکن اورنگ زیب نے مرہٹوں کے قلعوں کے تسخیر کرنے کے لیے روانہ ہونے کا تہیہ کیا تو وہ اس کے مخصوص لشکر میں موجود تھا۔ اورنگ زیب کی ظفریاب لشکر کو ناقابلِ برداشت صعوبتوں کے ساتھ ساتھ فاقوں کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ جب اس نے داگنگیرہ کو فتح کرنے کے لیے اسلام پوری سے ستارہ کے لیے کوچ کیا۔ اس بیان میں خافی خاں نے ماموری کا اتباع کیا ہے لیکن شاہی فوجوں کے مصائب کا انحصار اس بات پر ہے جو اس نے خود دیکھا تھا اور اُسے خود ان مصائب کو برداشت کرنا پڑا تھا۔

ٹوڈرمل کی اصلاحات کا ذکر کرنے کے بعد غالباً ۲۱–۱۷۲۰ء میں لکھتے ہوئے خافی خاں نے ان اصلاحات پر نکتہ چینی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس زمانے میں اجارہ داری کی وجہ سے کاشتکار بدحال تھے، قابلِ کاشت زمینیں ویران تھیں اور نتیجتاً کاشتکاری میں انحطاط پیدا ہوگیا تھا۔ خافی خاں نے اس بات پر احتجاج کیا ہے کہ مالگذاری کے تحصیلدار عہدیداران کاشتکاروں کی موروثی زمینیں اور جائداد فروخت کردیتے ہیں۔ اس نے بیان کیا ہے کہ اجارہ داروں کے جن کارندوں کو محالوں میں جانے کے لیے دربار میں پیشگی نقد رقم ادا کردی ہے، مالگذار کاشتکاروں کے لیے وہ لوگ دائمی ایذا رساں بن گئے ہیں نہ تو انھیں ملک کی خوشحالی کا خیال ہے اور نہ ہی کاشتکاروں کی تکلیف دہ حالت کا۔ مزید برآں چونکہ اس بات کی کوئی ضمانت نہیں کہ آئندہ سال ان کو پھر یہ ٹھیکہ مل جائے گا یا یہ ٹھیکہ سال بھر تک برقرار رہے گا، اس لیے وہ پہلے ہی دونوں میں فصلوں کا لگان ٹھیکے پر دے دیتے ہیں۔ اس نے مزید لکھا ہے کہ "ان کی طرف سے یہ خدا پرستی کا عمل ہے کہ وہ صرف اسی ظلم تک خود کو محدود رکھیں اور کاشتکاروں کے بیلوں اور گاڑیوں کو فروخت نہ کریں جن پر کاشتکاری کا انحصار ہے۔ یا دربار میں جو رقم انھوں نے خرچ کردی ہے اس کی تلافی کی کوشش میں، مالگذاری وصول کرنے کے لیے جن سپاہیوں کو ملازم رکھا گیا ہے ان کی تنخواہ کی ادائیگی میں اور اپنے ٹھیکے میں جو نقصان انھیں اٹھانا پڑا ہے، وہ لوگ کاشتکاروں کی بقیہ مقبوضہ جائداد کو مشمولہ ان کے پھل دار درختوں اور زمین کو فروخت نہ کریں جو ان کی موروثی اور ذاتی ملکیت ہے۔ اس علاقے کے فتنہ پردازوں کی تباہ کاری اور لوٹ مار ملک کی بربادی اور کاشتکاروں

کی مصیبت میں اضافہ کر دیتے ہیں۔

"اس وجہ سے دس کروہ اور بیس کروہ کے قابلِ زراعت قطعات زمین غیر مزروعہ رہ جاتے ہیں اور قابلِ زراعت کھیتوں کے بجائے کانٹے دار درخت مسافروں کے دامنوں کو نوچتے ہیں اور بعض مجبور جاگیرداروں کے دلوں کو زخمی کرتے ہیں۔ خطاکار افسروں نے پرگنوں اور قصبوں کو اس بُری طرح سے برباد کر دیا ہے کہ اب وہاں شیر اور مردم خور جانور رہتے ہیں۔ بہت سے دیہات ویران ہیں کہ وہاں چراغ کی روشنی بھی نہیں دکھائی دیتی کہ سڑک کے کنارے کو آبادی کے لائق نہیں سمجھا جاتا ہے۔ چونکہ انسانی دماغ کی فتنہ پردازی اور صعوبت کے دور کی ضروریات کی وجہ سے ملک کا زوال دن بہ دن بڑھتا جا رہا تھا۔ ظالم عاملوں کے ظلم سے رعیت تباہ ہو رہی تھی اور جاگیردار کاشتکاروں کی آہ کے مصائب میں گرفتار ہیں۔ تاہم بددین عہدہ داروں کے ظلم و ستم اس حد تک پہنچ گئے ہیں کہ اس کے ایک جزو کو بیان کرنے میں، میں اپنے مقصد سے بہت دور چلا جاؤں گا۔"[۱۳۹]

دکن میں مرشد قلی خاں نے مالگزاری کا جو بندوبست کیا تھا، اس بات کا ذکر کرتے ہوئے خافی خاں نے مغلیہ طرزِ حکومت کی مذمت کی ہے جس کی وجہ سے پرگنوں کی خوشحالی برباد ہو گئی تھی اور دیہی علاقے ویران ہو گئے تھے۔ اس نے زوردار لفظوں میں یہ بات کہی ہے کہ اجارہ داروں اور سرکاری عہدہ داروں کی بہت زیادہ نفع خوری اور ایذا رسانی کی وجہ سے مالگذار رعیت منتشر ہو گئی تھی اور اپنے گھروں کو واپس آنے کی انھیں کوئی پرواہ نہ تھی۔ یہ الزام بہت بڑی اہمیت کا حامل ہے۔[۱۴۰]

اورنگ زیب کے مابعد دورِ حکومت اور اس کے ابتدائی جانشینوں کے بارے میں جائزہ لینے کے لیے منتخب لباب کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ سیاسی اور سماجی عمارت کے ڈھانچے کو گرتے ہوئے اس نے اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔ سپاہیوں کی مفلسی و ناداری اور چھوٹے منصب داروں کی غربت، کم تنخواہ پانے والے ملازموں اور سرکاری سرپرستی میں رہنے والے دور کے ماتحتوں کی واضح طور پر تاریک تصویر پیش کی ہے۔ ادنیٰ درجے کے منصب داروں کا حال اس نے بڑے کرب کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس نے بیان کیا ہے کہ "بلا اعزاز کے ان کا ایک نام ہے۔ شاید ایک سو منصبداروں میں سے ایک دو بڑے خوش قسمت ہیں جنھیں اپنے منصبوں اور جاگیروں سے روٹی کا ایک ٹکڑا دستیاب ہو جاتا ہے۔ جبکہ بقیہ افلاس، فاقہ، گداگری اور بے عزتی سے اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ وہ منصب دار جو نقدی تنخواہ پانے والے زمرے میں ہیں، ان کی تنخواہیں ایک یا دو سال سے بقایا ہیں۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ ایک بادشاہ کو ان کی حقیقی افلاس و فاقہ کشی کا علم ہے اور وہ انھیں تین چار ماہ کی تنخواہ ادا کرنے کا بیڑا اٹھاتا ہے اور وہ وزراء جو خدا سے ڈرتے ہیں وہ انھیں سچائی کا خیال ہے، اس کام کو اگر وہ کرنا چاہیں تو بھی جمع شدہ رقم کی کمی اور محصولات کی نا وصولیابی اور منصب داروں کی بڑی تعداد کی صورت میں ان کی یہ خام خیالی ہو گی کہ دل ریش پیشہ ور گدا جو برسوں سے اس بات کی امید لگائے بیٹھے ہیں اور جنھوں نے بذاتِ خود منصب داروں کا لقب اختیار کر لیا ہے، ان کی وہ امید بار آور ہو سکتی تھی۔"[۱۴۱]

خافی خاں نے منصب داری نظام کے انحطاط کی تحقیق اور تجزیہ کیا ہے اور اس کی ناکامی کے دو اسباب بتائے ہیں۔ پہلا، منصب داروں کی بڑی تعداد۔ دوم، اس کے مطابق جاگیروں کی کمی۔ "دوسروں کے بارے میں کہا جائے

یہاں تک کہ دربار میں سرکاری درجات کے کاغذات رکھنے والے اور بڑے بخشیوں کے کارکن ان نوجوانوں کی تعداد کے بارے میں ناواقف ہیں جنھیں سات ہزاری اور چھ ہزاری کے منصب ملے ہوئے ہیں۔ بلاشہرت کے بہت سے منصب دار ہیں اور چھوٹے منصب دار بے شمار ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ خالصہ کے لیے کوئی محال نہیں چھوڑا گیا ہے۔ گزشتہ بقایا رقمیں وصول نہیں کی گئی ہیں اور خزانہ میں کوئی روپیہ جمع نہیں ہوتا ہے۔ جاگیروں کی کمی اور نقدی تنخواہ کی عدم ادائیگی کے بارے میں شکایت کرنا بے فائدہ ہے۔ انصاف یہ چاہتا ہے کہ ہر شخص کو چاہیے کہ وہ صبر کے دامن میں اپنے پیر سکوڑے۔ اور ایک منصب کے نام پر مطمئن رہے جو بار آور نہیں ہے[۴۲] اس نے شاہی اس حکمت عملی کی بہت نکتہ چینی کی ہے کہ حریف سلطنتوں کے اہم عہدہ داروں کو اپنی طرف ملانے کے لیے بطور رشوت انھیں اعلیٰ مناصب اور ترقیاں دی جاتی ہیں[۴۳]

اورنگ زیب کی وفات کے بعد ابتری برابر جاری رہی۔ اس نے لکھا ہے کہ اورنگ زیب کے جانشینوں کے دور میں جاگیرداری نظام میں متواتر گہرا بحران بڑھ رہا تھا اور وزارت مالیات کے طریقِ عمل میں افراتفری پھیلی ہوئی تھی۔

بہادر شاہ نے ایک ہی لقب کئی منصب داروں کو عطا کیے اور جو اعزاز مناصب، نقارہ، سرپیچ، ہاتھی وغیرہ سے منسوب تھی، اس کا مکمل خاتمہ ہو گیا۔ اخلاص خاں جدید الاسلام نے وزیر (منعم خاں) سے کہا کہ نئے تقررات اور ترقیاں منصب داروں میں بے روزگاری پھیلا رہی ہیں۔ کیوں کہ مجوزہ خرچ لگان کے ایک حصّہ کے برابر بھی نہیں ہے۔ اس نے یہ تجویز پیش کی کہ ہر ایک تقرری اور ترقی کو منظوری دینے کے ماقبل وزیر ہر ایک معاملہ کی جانچ پڑتال کرے۔ بہر حال جمہور کو پسند نہ آنے والے اقدام کے اٹھانے کے لیے وہ تیار نہ تھا۔ جب اخلاص خاں سے کہا گیا کہ وہ بذاتِ خود اس کام کو عملی جامہ پہنائے تو اس نے مستعفی ہونا مناسب سمجھا[۴۴]

بالآخر منصب داروں کی تقرری اور ترقی سے متعلقہ تمام کاغذات کی جانچ پڑتال اور تفتیش اور منظوری اور ساتھ ساتھ روزینہ داروں کے کاموں کی دیکھ بھال محمد ساقی مستعد خاں کے سپرد کی گئی جس کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا تھا کہ وہ مضبوط اور دیانت دار آدمی تھا۔ لیکن اکثر اس کے اختیارات کو نظر انداز کیا جاتا تھا اور اس کے پاس بھیجے بنا تمام کاغذات براہ راست بادشاہ کی خدمت میں بھیج دیے جاتے تھے۔ بادشاہ کے دستخط کی کوئی اہمیت نہ رہی۔ اور بادشاہ اس بات کا اقرار کیا کرتا تھا کہ اس کے پاس اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں۔ اور اس کے عہدہ داران ویسا ہی کریں جیسا کہ وہ بہتر سمجھیں[۴۵]

اورنگ زیب نے جو تیرہ کروڑ روپے چھوڑے تھے وہ خرچ کر لیے گئے۔ شہزادہ عظیم الشان کے ہاں سے جو یومیہ بھتا ملتا تھا اس سے شاہی گھر بار کا خرچ چلتا تھا۔

منصب داروں کی تعداد میں اضافہ ہوتا جا رہا تھا جبکہ ان کی تنخواہوں میں کمی ہوتی جا رہی تھی۔ احمد آباد جیسے بارونق شہر مکمل طور پر برباد ہو گئے تھے۔ آخر کار ویران اور قبضے سے نکلے ہوئے صوبوں کے محاصل کی تلافی کے لیے سید عبداللہ خاں کے پیشکار رتن چند نے ٹوڈرمل کے بندوبست کو ختم کر دیا اور خالصہ کی زمینوں کو اس نے اجارہ داروں کو ان شرطوں پر دے دیا جو وہ مناسب سمجھتا تھا[۴۶] ہر طرح کی ضمانت و سلامتی کا خاتمہ ہو گیا۔

اپنے مقید والد کے نام ایک خط میں اورنگ زیب نے خود کو ایک ایسے لائق بادشاہ کی حیثیت سے پیش کیا تھا جس نے خود کو لوگوں کی بھلائی اور فلاح و بہبود کے کاموں کے لیے وقف کر دیا تھا لیکن حقائق سے اس کا یہ

دعویٰ صحیح یا بجا ثابت نہیں ہوتا۔ بحیثیت ایک معاصر خافی خاں نے اورنگ زیب کی حکمت عملیوں کا جائزہ لیتے ہوئے جو نکتہ چینیاں کی ہیں وہ ذہن میں رکھنے کے قابل ہیں۔ اورنگ زیب نے مختلف محصولوں اور مطالبوں کی تخفیف کردی تھی۔ اس بات کا ذکر کرتے ہوئے خافی خاں نے لکھا ہے کہ محصولوں کے نہ وصول کرنے کے احکام کو نظرانداز کردیا جاتا تھا کیوں کہ باقی دار عہدہ داروں کو سختی سے سزا نہیں دی جاتی تھی۔ چونکہ موقوف محصولوں کو پروانۂ جاگیر سے خارج نہیں کیا گیا تھا اس لیے ان کے پاس کوئی دوسرا طریقۂ کار نہ تھا اور انھیں وہ محصول وصول کرنے ہی تھے۔ پنداری ٹیکس کے علاوہ، ذیل وجوہ کی بنا پر دوسرے ٹیکسوں کے بارے میں احکامات کی تعمیل نہیں ہوتی تھی۔ (۱) جاگیرداروں، فوجداروں اور زمین داروں کو تادیبی کارروائی کا خوف نہ تھا (۲) جیسا انھیں کرنا چاہیے تھا دیوانی کے عہدہ داروں نے ان محصولوں کو دیوانی کے دستاویزوں سے خارج نہیں کیا تھا۔

جاگیریں عطا کرنے کے موقع پر جن کہ ان محصولوں کو پروانہ/جاگیر سے خارج اور نکالا نہیں جاتا تھا۔ لہٰذا جاگیردار اس بات کا دعویٰ کرتے تھے کہ یہ محصول ان کی تنخواہوں میں شامل تھے اور متواتر وہ راہ داری ٹیکس وصول کرتے رہے۔ اورنگ زیب نے ان عہدہ داروں کے مناصب کم کردیے اور ان کو ہراساں رکھنے کے لیے اس نے وہاں گرز بردار تعینات کردیے۔ جہاں کہیں بھی ان کی بداعمالیوں کے بارے میں اُسے متوجہ کیا جاتا تھا۔ گرز برداروں نے چند دنوں تک ان محصولوں کی وصولیابی پر پابندی لگادی۔ لیکن بعد میں متعلقہ عہدہ داروں سے روپیہ لے کر وہ واپس آجاتے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بیشتر محصولوں کے تخفیف کے بارے میں احکامات غیر مؤثر ثابت ہوئے۔

خافی خاں نے مزید کہا ہے کہ "یہ معاملہ خاص طور پر اس روپے کے بارے میں تھا جو راہ داری کے نام پر زبردستی وصول کیا جاتا تھا۔ جو خدا ترس اور اچھی معلومات رکھنے والے لوگوں کی نظر میں تمام بُرے محصولوں میں سب سے بدترین اور مسافروں کے لیے مصیبت اور اذیت کا ایک مآخذ ہے۔ ہندوستان کے تمام محروسہ محفوظ علاقوں میں اس محصول کی وصولیابی مسلسل جاری رہی۔ تاجروں، غریب مسافروں اور ضرورت مند راہ گیروں سے پہلے کی بہ نسبت فوجدار زیادہ ٹیکس وصول کرتے تھے اور اب بھی وہ ویسا ہی کررہے ہیں۔ مزید برآں زمینداروں نے یہ دیکھ کر کہ ان معاملات میں تفتیش کرنے میں لاپرواہی برتی جاتی ہے، اس لیے انھوں نے سرکاری عہدہ داروں کے تعلقہ کی سڑکوں سے گذرنے والے تاجروں سے لیے جانے والے محصول کے مقابلے میں اپنے تعلقوں سے گذرنے والے تاجروں سے زیادہ لینا شروع کردیا۔ رفتہ رفتہ یہ معاملہ اب حد درجہ تک پہنچ گیا ہے کہ جس قیمت پر کوئی چیز یا شے ایک ارتک (کارخانہ) یا بندرگاہ سے خریدی جاتی ہے، اس کی منزل تک پہنچنے میں اس کی قیمت دوگنی ہوجاتی ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ راہ داروں اور زمین داروں کی شرارت اور ظلم وستم کی وجہ سے ہزاروں مسافروں اور باعزت رہ گیروں کو اپنے مال کے ساتھ اپنی زندگیوں اور خودداری سے ہاتھ دھونا پڑتا ہے۔"[47]

اسی طرح خافی خاں نے شعبۂ محصول میں قمری سال کو جاری کرنے[48]، ہندو پیشکاروں اور دیوانوں[49] کو برخاست کرنے اور تفریقی محصول کے عائد کرنے کی تنقید کی ہے جس سے انتظامیہ کو بھاری نقصان اُٹھانا پڑتا ہے۔[50] وہ اس بات سے بھی ناخوش تھا اورنگ زیب نے جزیہ لگایا اور بڑی سختی کے ساتھ اسے وصول کیا گیا۔

(III)

تاریخ کی معلومات میں خافی خاں کو بحر العلوم کا مرتبہ حاصل تھا اور دوسرے ملکوں کی تواریخ کے واقعات بطور نظیر وہ ہندوستان کے واقعات کے مقابلے میں بڑی آسانی سے پیش کر دیتا تھا۔ بہادر شاہ کی تخت نشینی سے محمد شاہ کے ابتدائی دور حکومت کے حالات کے بارے میں اُسے کسی رہنمائی کی ضرورت نہیں تھی۔ اس نے حقائق دستاویزوں اور ذاتی تلاش سے جمع کیا تھا اور اس کا میلان اعتدال پسندانہ تھا۔ وہ کوئی ایسا بیان دینے کو تیار نہیں تھا جسے انسانی دلیل اور تجربہ قبول نہ کرے۔ غیر مربوط انتظامی ڈھانچے کی اصلاح کی امید شکن کوشش کے مسئلہ کو گہری بصیرت سے دیکھنے کے بعد اس نے اس کو بیان کیا اور اس کی وضاحت کی ہے۔ جہاں کہیں بھی اس کے بیان میں کمزوری پائی جاتی ہے، اس بات کا وہ بڑی آزادی سے اعتراف کرتا ہے۔[۲۶]

ماحول اور حقائق دونوں لحاظ سے منتخب اللباب ایک بہترین کتاب ہے جس میں اورنگ زیب کی وفات کے بعد کے پندرہ سالوں کے واقعات درج ہیں اور وہ حالات غیر سرکاری مورخ نے بڑے ناقدانہ انداز میں، بڑی غیر جانبداری سے قلم بند کیے ہیں۔

حواشی

۱۔ منتخب اللباب ۔ جلد دوم ، ص ۷۲
۲۔ ایضاً۔ جلد دوم ، ص ۷۱
۳۔ ایضاً۔ جلد دوم ۔ ص ۵۵۵
۴۔ ایضاً۔ جلد دوم ۔ ص ۳۷۷ ـ ۳۷۸
۵۔ ایضاً۔ جلد سوم ، ص ۷۶
۶۔ ایلیٹ نے اس کے باپ کا نام خواجہ میر خوافی لکھا ہے۔ ملاحظہ ہو جلد ۷ ، ص ۲۰۷
۷۔ ایضاً۔ جلد دوم ۔ ص ۵۵۴ ـ ۵۵۵
۸۔ اسٹوری ۔ ص ۴۶۱
۹۔ ایضاً۔ (خافی خاں) جلد اول ، ص ۳۰۸
۱۰۔ ایضاً۔ جلد دوم ، ص ۲۱۵
۱۱۔ ایضاً۔ ایضاً۔ جلد اول ، ص ۵۷۱ ـ ۵۷۲
۱۲۔ ایضاً۔ جلد دوم ، ص ۲۸۲
۱۳۔ ایضاً۔ جلد دوم ۔ ص ۲۹۰
۱۴۔ ایضاً۔ جلد دوم ، ص ۷۷ ـ ۲۷۶
۱۵۔ ایضاً ۔ جلد دوم ، ص ۴۰۵
۱۶۔ ایضاً۔ جلد دوم ، ص ۳۹۰ ـ ۳۹۱
۱۷۔ ایضاً ۔ جلد دوم ، ص ۴۲۵ ـ ۴۲۷
۱۸۔ اسٹوری ۔ ص ۴۶۴
۱۹۔ خافی خاں ، جلد دوم ، ص ۹۲۴
۲۰۔ خافی خاں ۔ جلد دوم ، ص ۶۶۳ ـ ۶۶۴
۲۱۔ ایضاً۔ جلد دوم ، ص ۶۶۶
۲۲۔ ایضاً۔ جلد دوم ، ص ۷۴۸
۲۳۔ ایضاً۔ جلد دوم ، ص ۷۴۱
۲۴۔ ایضاً ۔ جلد دوم ، ص ۷۹۸
۲۵۔ خافی خاں۔ جلد دوم ، ص ۷۹۸
۲۶۔ سنہ ۱۷۲۰ء میں زلزلہ کی وجہ سے دہلی میں تباہی و بربادی کا اس نے ذکر کیا ہے۔ ایضاً۔ جلد دوم ، ص ۸۸۳

۲۷۔ ایضاً۔ جلد اول، ص ۱۹۷–۱۹۸۔ جلد دوم، ص ۷۲۶–۷۲۹

۲۸۔ خافی خاں۔ جلد دوم، ص ۸۸۳

۲۹۔ خافی خاں۔ جلد دوم، ص ۳، ۳۲، ۲۱۲، ۲۹۰، ۳۳۸، ۳۴۳، ۷۲۶، ۷۲۷ اور ۹۲۷

۳۰۔ ایضاً۔ جلد اول، ص ۶۲۲

۳۱۔ خافی خاں۔ جلد دوم، ص ۶۷۶–۶۷۷

۳۲۔ خافی خاں۔ جلد اول، ص ۷۶۴–۷۶۶

۳۳۔ خافی خاں جلد اول، ص ۷۳۲

۳۴۔ خافی خاں۔ جلد دوم، ص ۲۶۳

۳۵۔ ایضاً۔ جلد دوم، ص ۲۸۰

۳۶۔ ایضاً۔ جلد دوم، ص ۶۷۷

۳۷۔ خافی خاں۔ جلد دوم، ص ۳۸۹

۳۸۔ ایضاً۔ جلد دوم، ص ۸۸۴

۳۹۔ خافی خاں۔ جلد اول، ص ۱۵۷–۱۵۸

۴۰۔ خافی خاں۔ جلد اول، ص ۷۳۲

۴۱۔ خافی خاں۔ جلد اول، ص ۶۲۲؛ جلد دوم، ص ۳۹۷

۴۲۔ خافی خاں۔ جلد اول، ص ۷۵۹–۷۶۰؛ جلد دوم، ص ۳۹۶–۳۹۷، ۴۱۱–۴۱۲

۴۳۔ خافی خاں۔ جلد دوم، ص ۳۰۴، ۳۷۰، ۳۷۳

۴۴۔ خافی خاں۔ جلد دوم، ص ۶۲۸–۶۲۹

۴۵۔ ایضاً۔ جلد دوم، ص ۶۲۹–۶۳۰

۴۶۔ خافی خاں۔ جلد دوم، ص ۷۷۳

۴۷۔ خافی خاں۔ جلد دوم، ص ۸۸–۹۰، ۵۵۰

۴۸۔ ایضاً۔ جلد دوم، ص ۲۱۵

۴۹۔ ایضاً۔ جلد دوم، ص ۲۵۲

۵۰۔ ایضاً۔ جلد دوم، ص ۲۳۰

۵۱۔ ایضاً۔ جلد اول، ص ۲۴۸؛ جلد دوم، ص ۲۸۶–۲۹۰

اقبال محی الدین*

مولانا ابوالکلام آزاد

ایک عظیم شخصیت

برطانوی حکومت کا تسلط ہندوستان پر دو سو سال سے بھی زیادہ رہا۔ اُن کے عہدِ حکومت میں ہندوستانیوں پر بہت ظلم وستم ہوتے رہے۔ عوام وخواص سبھی ایسے ماحول سے تنگ آ چکے تھے۔ اور وہ چاہتے تھے کہ انگریزی حکومت کا خاتمہ ہو جاتے اور ہندوستان پر ہندوستانیوں کی حکومت قائم ہو جائے۔ اور یہ ملک ہمیشہ کے لیے آزاد ہو جائے۔ اس سلسلے میں ہندوستانی عوام نے مل جل کر قومی تحریک چلائی تاکہ انگریز حکمراں اس ملک سے چلے جائیں اور ہندوستان آزاد ہو جائے۔

آزادی کی اس تحریک کے اہم رہنماؤں میں گاندھی جی، پنڈت جواہر لعل نہرو، مولانا ابوالکلام آزاد، سردار پٹیل، مولانا محمد علی، بال گنگا دھر تلک، لالہ لاجپت رائے، گوپال کرشن گوکھلے، فیروز شاہ مہتا، سبھاش چندر بوس، خان عبدالغفار خاں اور سروجنی نائیڈو کا شمار صفِ اول کے سیاست دانوں میں ہوتا ہے۔ اِن مشہور ہستیوں کے علاوہ اور بھی بہت اہم رہنما تھے جنھوں نے ہندوستان کی تحریک آزادی میں حصہ لیا۔

مولانا ابوالکلام آزاد بیسویں صدی کے عظیم ہندوستانیوں میں سے ایک ہیں جن کی گہری علمیت، فضیلت اور سیاسی بصیرت کی بنا پر ان کا شمار اِس دور کے عظیم مفکروں سے کیا جا سکتا ہے۔ اپنی زندگی کے ابتدائی برسوں ہی میں وہ ہندوستان کی تحریکِ آزادی سے وابستہ ہو گئے تھے اور انھوں نے ملک کی ساری عوامی تحریکوں میں اہم رول انجام دیا۔ ہندوستان کی ملی جلی تہذیب کے بہترین نمائندے کی حیثیت سے انھوں نے آزاد ہندوستان کی سماجی و معاشی اور تعلیمی پالیسیوں کو تشکیل دینے میں بھی اہم رول ادا کیا۔ انھوں نے مدتوں قید وبند کی صعوبتیں برداشت کیں اور فرقہ پرست عناصر کی زیادتیاں سہیں لیکن اپنے راستے سے نہیں ہٹے۔ وہ ایک اعلیٰ کردار و پہلودار شخصیت کے مالک تھے۔ قدرت نے انھیں تحریر و تقریر دونوں پر دسترس عطا کی تھی۔ ان کی پُرجوش تحریروں و تقریروں نے ہندوستانی مسلمانوں میں ایک ذہنی انقلاب برپا کر دیا۔

---

* ۴۶۔ نشاط اپارٹمنٹس، شمشاد مارکیٹ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

مذہب، سیاست، ادب اور صحافت ہر میدان میں انھوں نے اپنا سکّہ جما دیا تھا۔

مولانا ابوالکلام آزاد ۱۸۸۸ء میں مکّہ (سعودی عرب) میں پیدا ہوئے تھے۔ اُن کے والد مولانا خیرالدین دہلی کے ایک معزز خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ ایک عالم اور بزرگ شخصیت تھے جن کی شہرت حجاز، مصر اور شام میں بھی بہت تھی اور ہندوستان میں بھی لاکھوں لوگ ان کے مرید تھے۔

۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی سے پہلے ملک کی سیاسی فضا بہت خراب ہو چکی تھی۔ دہلی کے شرفاء اور علماء نے عرب ممالک کی طرف ہجرت شروع کر دی تھی۔ مولانا آزاد کے والد مولانا خیرالدین کے نانا مولانا منورالدین بھی ہندوستان سے بر داشتہ خاطر ہو گئے تھے۔ انھوں نے بھی ہجرت کا ارادہ کیا اور دوسرے سال وہ روانہ ہو گئے۔ مولانا خیرالدین بھی اس سفر میں اپنے نانا (مولانا منوّرالدین) کے ساتھ تھے۔ بمبئی پہونچ کر مولانا منوّرالدین کا انتقال ہو گیا۔ لہٰذا مولانا خیرالدین کو اکیلے ہی حجاز جانا پڑا۔ حجاز پہونچ کر انھوں نے اپنی تعلیم کا سلسلہ جاری رکھا۔ وہیں ان کی شادی بھی ہو گئی۔ لہٰذا انھوں نے مکہ میں مستقل سکونت اختیار کرنے کا ارادہ کر لیا اور وہیں اپنا ذاتی مکان بھی تعمیر کروا لیا۔ گزر اوقات کے لیے حرم شریف میں وعظ کا سلسلہ شروع کیا اور بازار میں ایک کپڑے کی دوکان بھی کھولی۔

مولانا ابوالکلام آزاد کے ابتدائی دن مکّہ میں ہی گزرے۔ ان کی مادری زبان عربی تھی۔ انھوں نے قرآن کی تعلیم اپنی والدہ سے لی۔ قرأت سیکھنے کے لیے وہ حرم شریف میں جایا کرتے تھے۔ اُردو کی تعلیم کا وہاں کوئی انتظام نہیں تھا۔ لہٰذا وہ مکّہ میں عربی اور فارسی کی تعلیم ہی حاصل کر سکے۔

مکّہ چھوڑنے کے بعد وہ ہندوستان آئے اور کلکتہ میں رہنے لگے۔ یہیں انھوں نے اردو کی تعلیم حاصل کی۔ مولانا آزاد کے والد مولانا خیرالدین اپنے علاج کے سلسلہ میں مکّہ سے کلکتہ آ گئے تھے۔ ان کے ساتھ ہی مولانا آزاد بھی آ گئے۔ جب وہ ٹھیک ہو کر کلکتہ سے مکّہ جانے لگے تو مولانا آزاد کی والدہ کا انتقال ہو گیا جس کی وجہ سے سفر ملتوی کرنا پڑا۔ اس کے علاوہ مولانا خیرالدین کے مُرید بھی اصرار کرنے لگے کہ وہ کلکتہ ہی میں رہیں۔ لہٰذا وہ یہاں رُک گئے۔ اور اپنے بیٹوں کی تعلیم کا انتظام بھی کر دیا۔ عربی اور فارسی کی تعلیم تو وہ حاصل کر ہی چکے تھے، اب ان کو علوم و فنون کی طرف توجہ دلائی گئی۔ تعلیم ختم کرنے کے بعد مولانا آزاد کی طبیعت شاعری کی طرف مائل ہو گئی۔ وہ اشعار کہنے لگے اور 'آزاد' تخلّص رکھا۔ عربی اور فارسی کے علاوہ مولانا آزاد نے اردو سیکھی اور انگریزی تعلیم کی طرف راغب ہوئے اور بہت جلد اچھی خاصی استعداد پیدا کر لی۔ ترکی زبان بھی سیکھنے کی کوشش کی مگر تکمیل نہ کر سکے۔

مولانا آزاد ایک عالم دین تھے۔ انھوں نے مذہبی ماحول میں آنکھ کھولی۔ ان کے والد مذہبی رہنما اور پیر تھے جن کے لاکھوں مرید ہندوستان اور دیگر ممالک میں تھے۔ ان کی تعلیم و تربیت اُسی ماحول میں ہوئی۔ مولانا آزاد نے ترجمان القرآن کے نام سے ایک تفسیر لکھنی شروع کی۔ کچھ سیاسی سرگرمیوں کی وجہ سے تفسیر مکمل نہ ہو سکی اور قرآن کے تیس پاروں میں سے صرف اٹھارہ کی تفسیر وہ لکھ سکے۔ ۱۹۲۱ء میں ان کی گرفتاری کے وقت تفسیر کے مسودات حکومت نے ضبط کر لیے۔ اس وجہ سے مولانا بد دل ہو گئے اور

تفسیر لکھنے کا کام چھوڑ دیا۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے مذہب کے متعلق کئی کتابیں لکھی ہیں لیکن ان میں سب سے اہم ہے "تذکرہ"۔ کہنے کو یہ ان کی سوانح حیات ہے لیکن اصل میں اس کو اسلامی فکر پر ایک مقالہ سمجھنا چاہیے۔ مولانا کی جادو نگاری نے اس کتاب کو اردو ادب میں بھی ایک بڑی حیثیت دے دی ہے۔ وہ صاحب طرز نثر نگار تھے۔ ان کا اسلوب و انداز بیان بے مثال تھا۔

تقریباً گیارہ سال کی عمر سے ہی مولانا آزاد نے شعر و شاعری کا سلسلہ شروع کر دیا تھا۔ اس کے ساتھ ہی انھیں ایک گلدستہ بھی شائع کرنے کا خیال آیا۔ ۱۸۹۹ء میں "نیرنگ عالم" کے نام سے انھوں نے ماہانہ گلدستہ شائع کرنا شروع کیا لیکن کچھ ہی عرصہ کے بعد وہ بند ہو گیا۔ اس کے بعد کلکتہ سے انھوں نے "المصباح" نام کا رسالہ جاری کیا۔ وہ بھی کچھ ہی دن نکل سکا۔ اس کے بعد انھوں نے "لسان الصدق" جاری کیا۔ اس کا پہلا شمارہ ۲۰ نومبر ۱۹۰۳ء کو شائع ہوا تھا جس کا مقصد مسلمانوں کی معاشرت اور رسومات کی اصلاح کرنا، اردو زبان کے علمی ادب کے دائرے کو وسیع کرنا، علمی مذاق کی اشاعت کرنا اور تصنیفات پر منصفانہ ریویو کرنا تھا۔ جس وقت یہ پرچہ نکلا تو مولانا کی عمر صرف پندرہ سال کی تھی مگر انھوں نے اپنی تحریروں سے لسان الصدق کو واقعی سچائی کی زبان بنا دیا۔ رسالہ کے مضامین کا معیار بہت بلند ہوتا تھا۔ مولانا کا انداز دلکش جس کی بنا پر اس کا صف اول کے رسالوں میں شمار ہونے لگا۔ اس پرچے میں شائع ہونے والی مولانا کی تحریروں سے متاثر ہو کر انجمن حمایت اسلام نے انھیں لاہور آنے کی دعوت دی۔ اس سفر کے دوران مولانا آزاد کی ملاقات مولانا الطاف حسین حالی سے ہوئی۔ حالی کو جب معلوم ہوا کہ مولانا آزاد 'لسان الصدق' کے ایڈیٹر ہیں تو وہ ان سے مل کر بہت خوش ہوئے اور ساتھ ساتھ تعجب بھی ہوا کہ ایک نوعمر صاحبزادے اتنے پایہ کے رسالے کے ایڈیٹر ہیں۔

'لسان الصدق' بھی بہت دنوں تک نہ چل سکا اور ۱۹۰۵ء میں بند ہو گیا۔ اسی سال مولانا شبلی نے مولانا آزاد کو لکھنؤ آنے کی دعوت دی تاکہ وہ ندوۃ العلماء کے ماہانہ رسالہ 'الندوہ' کی ادارت میں ان کا ہاتھ بٹا سکیں۔ کچھ دنوں تک مولانا آزاد اس رسالہ کے کام کو سنبھالے رہے۔ کچھ عرصہ کے بعد انھوں نے اپنی دیگر مصروفیات کی بنا پر اس کام کو چھوڑ دیا۔ اس کے بعد وہ امرتسر چلے گئے جہاں اخبار 'وکیل' کی ادارت کا کام سنبھالنے لگے۔ لیکن وہاں بھی زیادہ دن تک قیام نہ رہ سکا۔

۱۹۱۲ء میں مولانا آزاد نے کلکتہ سے 'الہلال' جاری کیا جو بقول نیاز فتح پوری "ایک شعلہ تھا"۔ مولانا آزاد کا رجحان سیاست کی طرف کب اور کیوں ہوا، اس کی ابتدا اس وقت ہوئی جب مصر کی جامعہ ازہر میں انھیں جمال الدین افغانی اور محمد عبدہ کی تحریک آزادی کے لٹریچر کے مطالعہ کا موقعہ ملا۔ اس کے بعد جب وہ ہندوستان واپس آئے تو یہ چنگاری اپنے سینے میں لے کر آئے اور پھر رفتہ رفتہ اس کی حدت و تیزی بڑھتی گئی اور آخرکار شعلہ جوالہ بن کر 'الہلال' کی صورت میں ہمارے سامنے آئی۔ حکومت بنگال کی نظروں میں وہ کھٹکنے لگے تھے۔ حکومت نے ان کے رسالہ کو بند کر دیا۔ 'الہلال' کی جگہ انھوں

نے "البلاغ" جاری کیا۔ دونوں پرچوں میں محض نام کا فرق تھا۔ تحریر اور اندازِ تحریر یکساں تھا۔

اسلامی ممالک کے سفر سے ہندوستان واپس آکر مولانا آزاد نے سیاسی مضامین لکھنے شروع کر دیئے جنھوں نے مسلمانوں کے دلوں میں ایک نئی گرمی پیدا کر دی۔ ہندوستانی مسلمان کی سیاسی دلچسپی اس وقت ترکی، بلقان اور طرابلس پر جمی رہتی تھی۔ ملکی سیاست سے انھیں کم دلچسپی تھی۔ وہ ہندوستانی تحریک آزادی سے زیادہ باہری ممالک کی سیاست اور اسلامیت سے دلچسپی رکھتے تھے۔ ان حالات میں مولانا نے 'الہلال' کی اشاعت کے ذریعہ ان کی توجہ ہندوستان کی تحریکِ آزادی کی طرف مرکوز کی۔ لوگوں کو مولانا کی تحریر میں ایک نیا ذہن، نئی فکر اور نیا انداز نظر آیا۔ مولانا نے صحافت کے وقار کو ہمیشہ زندہ رکھا۔ اور لوگوں کے ذہن کو ہندوستان کی تحریکِ آزادی کی طرف مائل کر دیا۔ مولانا آزاد نے صحافت میں ایک نیا معیار قائم کر دیا۔ ان کے بلند پایہ مضامین نے صحافت کی زبان اور اندازِ بیان کو مستند بنا دیا۔ 'الہلال' نئے خیالات و رجحانات کا نقیب تھا۔ وہ سیاسی پرچہ بھی تھا اور مذہبی بھی۔ اس میں ادبی مضامین بھی شائع ہوتے تھے اور بلقان کی لڑائی، طرابلس کے انقلاب، ندوے اور علی گڑھ کی سرگرمیوں اور مسلم لیگ اور کانگریس کے جھگڑوں کا جائزہ بھی لیا جاتا تھا۔ انھوں نے 'الہلال' اور 'البلاغ' کے ذریعہ فرقہ وارانہ اتحاد کی کوشش کی اور ہندوؤں اور مسلمانوں کو دعوت دی کہ وہ مل کر غیر ملکی حکومت کی غلامی سے نجات حاصل کریں۔ ان دونوں اخباروں نے مسلمانوں کی سیاست کے دھارے کا رُخ جدوجہد آزادی کی طرف موڑ دیا۔

مولانا آزاد نے احمد نگر قلعے کی قید کے دوران "غبارِ خاطر" کتاب لکھی جو ایک ادبی شہ پارہ ہے۔ ۱۹۳۶ء کے درمیان اور بعد کے برسوں میں مولانا کی سیاسی مصروفیات بہت بڑھ گئی تھیں۔ ان کو لکھنے پڑھنے کا بھی وقت نہیں ملتا تھا۔ ہندوستان کی تحریکِ آزادی ایک نازک مرحلے میں داخل ہو چکی تھی۔ اگست ۱۹۴۲ء میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی کا اجلاس ہوا۔ اس زمانے میں مولانا کانگریس کے صدر تھے۔ انگریزی حکومت نے مولانا آزاد اور کانگریس کے دوسرے رہنماؤں کو گرفتار کر لیا تھا اور احمد نگر کے قلعے میں نظر بند کر دیا۔ انگریزوں نے تو ہندوستان کی تحریکِ آزادی پر کاری ضرب لگائی تھی اور لیڈروں کو گرفتار کر لیا تھا۔ اس سے فائدہ یہ ہوا کہ مولانا آزاد کو 'غبارِ خاطر' لکھنے کا موقع مل گیا۔ اگر 'الہلال' اور 'البلاغ' کی تحریروں کو ایک چڑھی ہوئی ندی، ایک امنڈتا ہوا دریا کہا جائے جو اپنے ساتھ سب کچھ بہائے جاتے ہیں تو 'غبارِ خاطر' کی تحریر کو ایک گنگناتا پہاڑی چشمہ سمجھئے جو پتھروں سے کھیلتا، پودوں کو آئینہ دکھاتا چلا جاتا ہے۔ ان کی تحریر میں زمانے کی نبض چلتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ مولانا آزاد اپنے گردوپیش سے بے خبر نہیں تھے اور اس بصیرت کو ادب میں ڈھالنے کے فن سے پوری طرح واقف بھی تھے۔

مولانا آزاد بہترین مقرر تھے۔ ان کی تقریر میں تسلسل اور روانی ہوتی تھی جو سننے والوں پر جادو کا کام کرتی تھی۔ مولانا کی تحریر اور تقریر دونوں بہت پُر اثر ہوتی تھیں۔ انھیں اپنی تقریر اور تحریر دونوں پر پوری قدرت حاصل تھی۔ یوں تو مولانا نے ہزاروں تقریریں کیں جو اپنی اپنی جگہ بے حد اہم تھیں لیکن ۱۹۴۷ء میں تقسیم ملک کے بعد جو قیامت خیز حادثات اور واقعات ہوئے انھوں نے مسلمانوں کو

بے حد پریشان کر دیا تھا۔ اس وقت مولانا نے ایک لکھنؤ اور دوسری جامع مسجد دہلی میں ایسی تقریریں کی تھیں جن کی گونج مدتوں تک ملک کے گوشے گوشے میں سنائی دیتی رہی۔ ان دونوں تقریروں کو مولانا کی خطابت کا نچوڑ کہا جا سکتا ہے۔ مولانا کی جامع مسجد کی تقریر ان کے دکھے ہوئے دل کی آواز تھی۔ انھوں نے ہمیشہ مسلمانوں کو فرقہ پرستی کے اندھیرے سے نکالنا چاہا، انھیں صحیح راستہ دکھانا چاہا۔ انھوں نے کوشش کی کہ مسلمان ایک متحدہ قوم کی شکل میں ہندوستان میں رہیں۔ اس کوشش میں ان کو کافی حد تک کامیابی بھی ملی۔

۱۹۰۵ء میں علی گڑھ تحریک کے حامیوں کی کوشش سے مسلم لیگ کا قیام عمل میں آیا۔ یہ تنظیم مسلمانوں میں کانگریس کا اثر زائل کرنے کے لیے بنائی گئی تھی۔ ۱۹۰۶ء میں اس کا پہلا اجلاس ہوا جس میں مولانا آزاد نے بھی شرکت کی۔ یہیں ان کی سیاسی زندگی کی شروعات ہوتی ہے۔ ۱۹۰۸ء میں مولانا نے اسلامی ممالک کا سفر کیا جہاں جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہ کے خیالات سے متاثر ہوئے۔ ہندوستان واپس آنے کے بعد ان کے خیالات میں زبردست تبدیلی نظر آنے لگی۔ اس زمانے میں کئی اہم سیاسی واقعات رونما ہو چکے تھے۔ مہاتما گاندھی انگلستان سے بیرسٹری کی تعلیم حاصل کرکے ہندوستان آئے۔ یہاں سے ایک مقدمہ کی پیروی کے سلسلے میں وہ جنوبی افریقہ گئے اور وہیں رہ گئے۔ اور ۲۲ سال کے بعد ۱۹۱۵ء میں ہندوستان واپس آئے۔ جنوبی افریقہ میں خود ان کے ساتھ جو سلوک کیا گیا اس نے ان کے اندر زیادتیوں کے خلاف جد وجہد کرنے اور ہندوستانیوں کے لیے باعزت زندگی گزارنے کے مواقع فراہم کرنے کے جذبات پیدا کر دیئے۔ ہندوستانیوں کے خلاف جنوبی افریقہ میں انگریزی حکومت امتیازی سلوک کرتی تھی۔ گاندھی جی نے پرامن مزاحمت کا راستہ اختیار کیا اور وہاں کے ہندوستانیوں کے رہنما بن گئے۔

۱۹۱۹ء میں انگریزی حکومت نے ہندوستان میں دو بلوں کے مسودے امپیریل لیجسلیٹو کونسل میں پیش کئے تاکہ رولٹ کمیٹی کی سفارشات کو قانونی شکل دی جا سکے۔ ان کا مقصد تھا ملک میں پیدا ہونے والے انقلابی حالات کا مقابلہ کرنے کے لیے حکومت کے ہاتھ مضبوط کرنا۔ ہندوستانیوں نے ان بلوں کے خلاف سخت احتجاج کیا۔ ملک بھر میں ہڑتالیں کی گئیں، جلوس نکالے گئے اور جلسے کئے گئے۔ پنجاب کے لیفٹیننٹ گورنر مائیکل اور ڈائر نے بھی بڑی سختی کے ساتھ عوامی تحریک کو کچلا۔ انھوں نے جلیاں والا باغ میں سیکڑوں مردوں اور عورتوں کو گولیوں سے بھون ڈالا۔ اس سانحہ سے سارے ملک میں غم و غصہ کی لہر دوڑ گئی اور لوگوں میں انگریزی حکومت کے خلاف نفرت اور بے چینی پیدا ہو گئی۔ کانگریس نے اس کا جواب تحریک کی شکل میں دیا جس کا مقصد تھا آزادی حاصل کرنا، پنجاب کے مظالم کی تلافی کرنا اور خلافت کی عظمت اور وقار کو بحال کرنا۔ گاندھی جی کی قیادت میں کانگریس نے مسلمانوں کے مطالبوں کی حمایت کی۔ انھوں نے ایک اپیل جاری کی جس میں تحریک موالات کی پرامن تحریک شروع کرنے کا اعلان کیا گیا تھا۔ ہندوستان میں ۱۹ مارچ ۱۹۲۰ء کو یوم احتجاج منایا گیا جس کے بعد یہ تحریک پورے ملک میں پھیل گئی۔ خلافت کمیٹی کی میٹنگ ۹ جون ۱۹۲۰ء کو الہ آباد میں ہوئی جس میں فیصلہ کیا گیا کہ انگریزوں کے دیئے ہوئے خطابات اور اعزازات واپس

کر دیئے جائیں۔ سرکاری سول ملازمتوں سے استعفے دیئے جائیں، پولیس اور فوج کی ملازمتوں سے استعفے دیئے جائیں اور محصول ادا نہ کیا جائے۔ گاندھی جی کی ہدایت کے مطابق ترکِ موالات کی تحریک یکم اگست سے شروع ہوئی۔ مولانا آزاد شروع سے اس تحریک میں شامل تھے۔ کلکتہ میں خلافت کانفرنس کا اجلاس ہوا تھا جس کے صدر مولانا آزاد تھے۔

کانگریس کا اجلاس لالہ لاجپت رائے کی صدارت میں ہوا جس میں کافی نمائندوں نے حصّہ لیا اور خاص طور سے مسلمانوں کی تعداد بہت تھی۔ گاندھی جی نے اور دوسرے رہنماؤں نے زور دیا کہ کانگریس کو بھی ترکِ موالات میں حصّہ لینا چاہئے تاکہ آزادی حاصل کی جاسکے۔ مولانا آزاد نے بھی اس جلسہ میں حصّہ لیا۔ اس کے بعد آگرہ میں خلافت کمیٹی کا اجلاس ۲۵ر اکتوبر ۱۹۲۱ء کو ہوا۔ مولانا آزاد اس کے صدر تھے۔ انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ یہ تحریک ملکی تحریک میں تبدیل ہو کر ایک ساتھ ہندوستانی عوام انگریزی حکومت سے تعاون نہ کریں اور ان پر اتنا دباؤ ڈالیں کہ وہ خود اِس ملک کو چھوڑ کر واپس چلے جائیں اور عنانِ حکومت ہندوستانیوں کے ہاتھ میں آجائے۔

مولانا آزاد تحریکِ خلافت کے ساتھ کانگریس میں بھی شامل تھے۔ ۱۹۲۳ء میں دہلی میں کانگریس کا ایک خصوصی اجلاس ہوا جس کی صدارت مولانا نے کی۔ اس جلسے میں مولانا نے جو خطبہ دیا اس میں فرقہ پرستی پر بھرپور وار کیا گیا تھا۔ ہندو مسلم اتحاد سے حکومت گھبرا گئی تھی اور ان میں پھوٹ ڈالنے کی ہر ممکن کوشش کر رہی تھی۔ مولانا آزاد نے فرقہ پرستی اور فرقہ پرستوں کی سخت مذمّت کی۔ اِن ساری کوششوں کے باوجود انگریزی حکومت ہندو مسلم اتحاد منتشر کرنے میں کامیاب ہوگئی۔ دونوں قومیں ایک دوسرے کو شک وشبہہ کی نظر سے دیکھنے لگیں۔ ان حالات میں گاندھی جی کو بہت تکلیف ہوئی۔ انھوں نے زیادہ تر مسلمان رہنما تحریکِ خلافت کو ایک مذہبی تحریک سمجھا۔ یہ تحریک کمزور ہوئی تو وہ کانگریس سے علیحدہ ہوگئے۔ اس کے برعکس مولانا آزاد نے ہمیشہ اس تحریک کو قومی آزادی کی تحریک سمجھا۔ اسی لیے وہ کانگریس سے نہ ہٹے۔

۱۹۲۷ء میں سائمن کمیشن آئینی اصلاحات کے لیے بنایا گیا۔ ہندوستان میں اس کمیشن کا بائی کاٹ کیا گیا تو حکومت نے سختی برتی۔ کانگریس لیڈروں پر لاٹھیاں برسائی گئیں۔ لالہ لاجپت رائے بھی دوسرے رہنماؤں کے ساتھ زخمی ہوئے مگر وہ زخموں کی تاب نہ لا سکے اور ان کا انتقال ہوگیا۔

۱۹۲۹ء میں کانگریس کا اجلاس پنڈت جواہر لعل نہرو کی صدارت میں ہوا جس میں مکمل آزادی کی تجویز پاس کی گئی۔ مولانا آزاد بھی نہرو کے شانہ بہ شانہ رہے اور ہر طرح ان سے تعاون کرتے رہے
۱۹۳۰ء میں کانگریس نے ستیہ گرہ شروع کی۔ گاندھی جی نے ڈانڈی کی طرف سفر کیا۔ اور وہاں پہونچ کر سمندر کے کنارے نمک بنایا۔ نمک بنانے کا قانون توڑ کر گاندھی جی اور دوسرے عظیم رہنماؤں نے یہ ثابت کر دیا کہ برطانوی حکومت کی طاقت کو للکارنے کے لیے اب ہندوستانیوں میں ہمّت اور طاقت آچکی ہے۔ وہاں دوسرے رہنماؤں کے ساتھ مولانا آزاد کو بھی گرفتار کیا گیا۔ مولانا نے ستیہ گرہ میں پورا حصّہ لیا اور مسلمانوں کو اس میں حصّہ لینے کی دعوت دی۔ ان کے کہنے پر ہندوستان کے مسلمان دل وجان سے ستیہ گرہ کی تحریک میں شامل

ہوگئے۔ مولانا محمد علی اور مولانا شوکت علی چاہتے تھے کہ مسلمان ستیہ گرہ میں حصہ نہ لیں لیکن مولانا آزاد، رفیع احمد قدوائی اور خان عبدالغفار خاں اور دوسرے رہنماؤں کی کوششوں سے مسلمان اس تحریک میں حصہ لیتے رہے۔ ہزاروں لوگ جیلوں میں بند کردیئے گئے۔ مولانا آزاد بھی دہلی کی جیل میں قید رہے۔

۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۵ء کا عرصہ تحریکِ آزادی کے لیے بہت آزمائش کا دور تھا۔ گاندھی جی نے نمک قانون کو توڑ کر جس تحریک کا آغاز کیا تھا وہ سارے ملک میں پھیل چکی تھی اور سول نافرمانی کی تحریک نے شدت اختیار کرلی تھی۔ لوگوں نے ٹیکس ادا کرنے سے انکار کردیا تھا۔ اس تحریک نے حکومت کو پریشان کردیا تھا۔ اسی زمانے میں دہشت پسندی کی تحریک بڑھنے لگی اور ملک میں کمیونزم پھیلنے لگا جس کی بنا پر مزدور اپنی مانگیں پوری کرانے کے لیے ہڑتال کرنے لگے۔ نوجوانوں اور پڑھے لکھے لوگوں میں بھی مایوسی اور بے چینی پائی جانے لگی۔

۱۹۳۵ء میں انگلستان کی حکومت نے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ بنایا۔ انگلینڈ میں لیبر پارٹی کی حکومت بن جانے کے بعد کچھ پیش رفت ہوئی۔ ہندوستان میں ایکٹ کو پسند نہیں کیا گیا۔ کانگریس، مسلم لیگ اور ہندوستانی ریاستیں اس کے خلاف تھیں لیکن حکومت برطانیہ نے اس کا نفاذ کردیا۔ اس کے بعد صوبائی اسمبلیوں کے انتخابات ہوئے جن میں کانگریس نے پانچ صوبوں میں اکثریت حاصل کرلی اور چار صوبوں میں وہ سب سے بڑی پارٹی کی شکل میں ابھری۔ کانگریس کی حکومتیں بننے کے بعد کانگریس کا ایک پارلیمنٹری بورڈ بنایا گیا۔ مولانا آزاد کو اس کا ممبر بنایا گیا۔ ان کے علاوہ سردار پٹیل اور ڈاکٹر راجیندر پرشاد بھی اس کے ممبر تھے۔ کانگریسی حکومتیں بنیں تو فرقہ پرست اور رجعت پسند عناصر پریشان ہوگئے لیکن عام لوگوں میں خوشی کی لہر دوڑ گئی۔ یہ حکومتیں دو سال بھی کام نہ کرسکیں۔

۱۹۳۹ء میں دوسری عالمی جنگ شروع ہوگئی۔ انگریزوں نے یہاں کے عوام کی مرضی کے بغیر ہندوستان کی طرف سے جنگ کا اعلان کردیا اور ہندوستانی افواج میدانِ جنگ کی طرف بھیج دی گئیں عوام اس بات سے بھڑک اٹھے کہ انگریز ہندوستان کو اپنی ملکیت سمجھتے ہیں اور یہاں کے لوگوں کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ کانگریس کی ورکنگ کمیٹی نے وائسرائے کو اس سلسلے میں لکھا مگر انھوں نے کوئی جواب نہیں دیا۔ اس بات پر کانگریسی وزارتوں نے آٹھ صوبوں سے استعفے دے دیئے۔

۱۹۳۵ء کے ایکٹ کے مطابق جو انتخابات ہوئے تھے اس میں مسلم لیگ کو زیادہ کامیابی نہیں ملی۔ محمد علی جناح بڑی مشکل میں پڑ گئے۔ وہ کانگریس سے تعاون کرنا چاہتے تھے تاکہ وزارتوں میں کچھ مسلم لیگی بھی شامل ہوجائیں لیکن مسلم لیگ کے شدت پسند عناصر اس کے خلاف تھے۔ چنانچہ مسلم لیگ اور کانگریس میں کوئی سمجھوتہ نہ ہوسکا۔ جناح صاحب نے اعلان کیا کہ "یوم نجات" منایا جائے۔ اس کی وجہ سے ملک میں فسادات برپا ہوگئے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان اختلافات بڑھ گئے۔ اور مسلم لیگ کو اپنے نظریات کا پروپیگنڈا کرنے کا موقع مل گیا۔

ہندوستان ان حالات سے گزر رہا تھا جب مولانا آزاد دوسری مرتبہ کانگریس کے صدر منتخب ہوئے اور کانگریس کے ترپنویں جلسے کی صدارت رام گڑھ میں کی۔ اس جلسہ میں کانگریس نے ایک

طویل قرارداد جنگ اور اس میں ہندوستانیوں کی مرضی کے خلاف ہندوستان کی شرکت کے بارے میں پاس کی۔

۲۳ر مارچ سنہ ۱۹۴۰ء کو ایک تجویز مسلم لیگ کے لاہور کے اجلاس میں منظور ہوئی جس میں مطالبہ کیا گیا تھا کہ ہندوستان کو فرقہ وارانہ بنیاد پر تقسیم کیا جائے اور مسلمانوں کی ایک آزاد ریاست قائم کی جائے۔ یہ تجویز قرارداد پاکستان کے نام سے مشہور ہے۔ جناح کے دو قوموں کے نظریئے کے خلاف سب سے زیادہ جدوجہد مولانا آزاد نے کی۔

آل انڈیا کانگریس کمیٹی کا اجلاس ۸ر اگست سنہ ۱۹۴۲ء کو بمبئی میں منعقد ہوا جس میں "ہندوستان چھوڑ دو" تحریک منظور کی گئی۔ انگریزوں نے بہت سے رہنماؤں کو گرفتار کر لیا اور لوگوں پر بہت ظلم وستم کئے۔ گاندھی جی نے ۱۰ر فروری سنہ ۱۹۴۳ء سے ۳ر مارچ تک برت رکھا تاکہ انگریزی حکومت پر دباؤ پڑ سکے۔ دنیا کی دوسری حکومتوں نے اور خاص طور سے انگریزی حکومت پر دباؤ ڈالا کہ ہندوستان کو آزاد کر دیا جائے۔

سنہ ۱۹۴۵ء میں لارڈ ویول نے انگلستان سے اعلان کیا کہ حکومت برطانیہ اب پورے اختیارات ہندوستانیوں کو سونپنے کو تیار ہے۔ مسلم لیگ اور کانگریس سے کہا گیا کہ وہ حکومت بنائیں۔ شملہ کی گول میز کانفرنس ہوئی جس میں مولانا آزاد کانگریس کی طرف سے شریک ہوئے اور انھوں نے وہاں لارڈ ویول سے گفتگو کی۔

مسلم لیگ ملک کا بٹوارہ چاہتی تھی مگر مولانا آزاد اس تقسیم کے خلاف تھے۔ انھوں نے کانگریس ورکنگ کمیٹی کے سامنے فرقہ وارانہ مسئلے کو حل کرنے کے لیے اسکیم پیش کی۔ ورکنگ کمیٹی کو وہ اسکیم منظور تھی لیکن مسلم لیگ نے اس اسکیم کو منظور نہیں کیا اور راست اقدام کی دھمکی دی۔ بنگال میں بڑے پیمانے پر فساد برپا ہوا لیکن وائسرائے نے عارضی حکومت بنانے کا فیصلہ۔ پہلے مسلم لیگ اس میں شامل نہیں ہوئی مگر کچھ روز بعد وہ بھی اس میں شامل ہو گئی جس کے سربراہ پنڈت جواہر لعل نہرو تھے۔ مولانا آزاد کیبنٹ پلان کے حق میں تھے۔ اس سے ہندوستان کی سالمیت باقی رہ سکتی تھی۔ انھوں نے پنڈت نہرو کو بھی اس پر آمادہ کرنے کی کوشش کی لیکن لیگ کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے آخر ملک کے بٹوارے پر انھیں آمادہ ہونا پڑا اور ۱۵ر اگست سنہ ۱۹۴۷ء کو ہندوستان اور پاکستان دنیا کے نقشے پر دو نئے ملک کی شکل میں ابھرے۔ اس تقسیم سے مولانا آزاد کو بہت تکلیف ہوئی مگر وہ تاریخ اور سیاست کے اس دھارے کو موڑنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ مولانا آزاد نے اپنی پوری سیاسی زندگی میں یہی کوشش کی کہ یہ ملک تقسیم نہ ہونے پائے اور سارا ملک پیار ومحبت کی لڑیوں میں گندھا رہے۔

آزادی کے بعد جو پہلی حکومت بنی اس میں مولانا بحیثیت وزیر تعلیم شامل ہوئے۔ پنڈت جواہر لعل نہرو وزیر اعظم بنے۔ مولانا آزاد کو تعلیم سے بہت دلچسپی تھی لہٰذا ان کے سپرد وزارت تعلیم کی گئی۔ انھوں نے وزیر تعلیم کی حیثیت سے بہت بڑے بڑے کام کئے۔ یونیورسٹی ایجوکیشن کمیشن، سکنڈری ایجوکیشن کمیشن، آل انڈیا کونسل فار ٹیکنیکل ایجوکیشن، انسٹی ٹیوٹ آف ہائر ٹیکنولوجی اور یونیورسٹی گرانٹس کمیشن جیسے ادارے مولانا آزاد کے زمانے میں ہی قائم ہوئے۔

مولانا آزاد نے تعلیم پر خاص طور سے ٹیکنیکل تعلیم پر بہت زور دیا۔ تعلیم کی توسیع کے لیے بھی انھوں نے بہت کام کئے۔ انھوں نے فنونِ لطیفہ کی طرف بھی توجہ دی تھی۔ اُن کی کوششوں سے ساہتیہ اکادمی، سنگیت ناٹک اکادمی اور للت کلا اکادمی وجود میں آئیں۔ ان کے ہی زمانے میں انڈین کاؤنسل فار کلچرل ریلیشنز بھی قائم کی گئی جس کا مقصد تھا باہر کے ممالک سے کلچرل روابط بڑھانا۔

باوجود سیاسی و دیگر مصروفیات کے مولانا آزاد نے ایک بہت معرکتہ الآرا کتاب "انڈیا ونس فریڈم" لکھی۔ یہ کتاب بہت عمدہ ہے اور ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد کی بہت عمدہ داستان ہے۔ وہ بحیثیت ماہرِ تعلیم ایک بہت ہی کامیاب وزیرِ تعلیم رہے۔ ان کی انتھک کوشش یہی ہوتی تھی کہ تعلیم کے میدان میں زیادہ سے زیادہ توسیع کی جائے اور تعلیم کی روشنی عوام تک پہنچے۔

۱۹ر فروری ۱۹۵۸ء کو مولانا آزاد کا انتقال ہوگیا اور جامع مسجد، دہلی کے پاس ان کی تدفین ہوئی۔ ان کے انتقال سے تاریخ کا ایک اہم باب ختم ہوا۔ مولانا آزاد کو ہم جتنی بھی خراجِ عقیدت دیں وہ کم ہوگی کیوں کہ مولانا آزاد کی شخصیت کے بہت سے پہلو تھے۔ وہ مذہبی رہنما تھے، مقرر تھے، عالم تھے، صاحب طرز ادیب تھے اور سیاست داں تھے۔ ان کے علاوہ وہ ایک شریف اور ہمدرد انسان تھے، رنگ ونسل و مذہب کے تعصبوں سے پاک تھے۔ وہ ہمیشہ قومی اتحاد اور قومی یک جہتی کے لیے کوشش کرتے رہے۔ وہ جدید ہندوستان کے ایک نمایاں دانش ور تھے۔ ان کا علم بہت وسیع تھا۔ وہ نہ صرف موجودہ دور کے ایک ذہین انسان تھے بلکہ ان کے خیالات اور تصورات میں مشرق اور مغرب کا ایک عجیب و غریب امتزاج تھا۔

پنڈت جواہر لعل نہرو نے مولانا آزاد کے لیے کہا تھا "انھوں نے قومی تحریک کی جو رہنمائی کی اس کی وجہ سے انھیں ہماری تاریخ میں ایک بلند اور پائیدار مقام حاصل رہے گا"۔ ڈاکٹر ذاکر حسین نے مولانا آزاد کو علم وعمل کے سنگم سے تعبیر کیا تھا۔ مسلمانوں کی سیاست کی باگ ڈور علی گڑھ تحریک کے ہاتھوں میں تھی جو کانگریس کی مخالف تھی اور حکومت وقت سے تعاون کرنا چاہتی تھی۔ مولانا آزاد نے اس کے خلاف بغاوت کی اور اپنے خیالات کو عام مسلمانوں تک پہنچانے کے لیے تحریر و تقریر سے کام لیا۔

مولانا آزاد کا عقیدہ تھا کہ اعلیٰ تہذیبی اور اخلاقی قدریں کسی قوم کی ملکیت نہیں ہیں۔ وہ سب کی ہیں اور ان کا سلسلہ ہمیشہ سے جاری ہے اور ہمیشہ جاری رہے گا۔ اس تاریخی نظریہ نے مولانا کے اندر انسان دوستی کے جذبات پیدا کر دیئے تھے۔

مولانا آزاد کی سیاسی زندگی کا جائزہ لیتے ہوئے حفیظ ملک نے لکھا ہے کہ "سرسید احمد خاں کے بعد تین آدمیوں نے ہندوستان کے مسلمانوں کے ذہنوں کو متاثر کیا۔ وہ تھے اقبال، جناح اور مولانا آزاد۔"

مولانا آزاد ہمارے درمیان موجود نہیں ہیں لیکن ان کی زندگی سے ہمیں روشنی ملتی ہے۔ ان کے ادبی کارنامے ادب کی دنیا میں شہ پارے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کی صحافت، خطابت اور سیاسی بصیرت آنے والی نسلوں کے لیے سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہیں جن پر عمل پیرا ہو کر وہ بھی ان سے مستفید ہو سکتی ہیں۔

محمد اخلاق احمد *

پاکستان کی یادیں

ابن بطوطہ جب سرزمین چین میں داخل ہوا تو نئی نئی معلومات سے اس کے سفرنامے میں اضافے شروع ہو گئے، اس کو اتنا بڑا مرغ دستیاب ہوا جو اپنی جسامت اور رنگ روپ سے مرغ نہیں لگتا تھا، اس کا گوشت پکانے کے لیے ایک دیگچی ناکافی تھی مجبوراً دو دیگچیوں میں پکانا پڑا۔ نو آبادیات کی بدلی ہوئی فضا میں جب انگریزوں کو ہندوستان آزاد کرنا پڑا تو اس کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کے بعد آزاد کیا۔ تقسیم ممالک اس وقت کی پالیسی کا خاص جزبن گئی تھی۔ جرمنی کی دو قاشیں، پناما کی تقسیم، مصر اور سوڈان کی علیحدگی، سنگاپور اور ملیشاء کی جدائی وغیرہ اس وقت کی پالیسی کی آئینہ دار ہیں، اس کی خاص وجہ یہ ہے کہ آزادی دینے کے بعد بھی اپنی معاشی دست رس درکار تھی۔ آزادی سے پہلے امریکہ کی شمالی اور جنوبی ریاستوں میں بڑا اختلاف پایا جاتا تھا، شمالی ریاستیں آزادی چاہتی تھیں اور جنوبی ریاستیں غلامی کی اس قدر خوگر ہو چکی تھیں کہ آزادی کی روشنی سے اپنی آنکھیں چکا چوند ھ نہیں ہونے دینا چاہتی تھیں، لیکن ابراہیم لنکن ہر قیمت پر مکمل آزادی کا خواہاں تھا۔ خانہ جنگی جاری رہی، خوں ریزی ہوتی رہی، آزادی کی گھڑیاں کھسکتی رہیں یہاں تک کہ مکمل آزادی مل گئی۔ ہندوستان میں آزادی مختلف شکل سے ملی۔ ہم اپنے رہنماؤں پر چاہے جتنی الزام تراشی کریں کہ کس کی وجہ سے ملک تقسیم ہوا لیکن یہ حقیقت ہے کہ آزادی دینے والا اپنی مرضی اور دور اندیشی کے تحت آزادی دینا چاہتا تھا اور اسی کے تحت لوگوں کو سوچ کی روشنی دکھلاتا رہا، زیادہ تر ہمارے رہنما آزادی کی منزل کھسکانے کے بجائے خود کھسکنے لگے، ملک تقسیم ہو گیا، آزادی مل گئی۔ بڑے بڑے رہنما تاریخ میں اپنا مقام پیدا کر گئے، لیکن پچاس سال بعد بھی تقسیم کی کھینچی ہوئی لکیر بے دردی کے ساتھ سوزش پیدا کرتی ہے اور جدائی کی ٹیس اٹھتی رہتی ہے، کیونکہ دنیا کا عظیم ورثہ انسانیت ناقابل تقسیم ہوتا ہے۔

بڑھتی ہوئی آبادی کے ساتھ ساتھ انسان نے دنیا کے مختلف حصوں اور خطوں میں بسنا شروع کر دیا۔

---

* سابق ریڈر شعبۂ اسلامیات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

جغرافیائی بناوٹ، آب وہوا اور پیداوار کے لحاظ سے ایک انفرادی تہذیب، زبان اور بود باش کا رنگ اختیار کرتا گیا، اسی طرح ہندوستان بھی ایک ملک بن گیا۔ یہاں کے رہنے والے تہذیب کی پاک دامنی میں پلتے رہے، جس طرح طوفان آتا ہے تو باغ اجڑ کر رہ جاتا ہے اسی طرح جب یہاں سیاست کا طوفان آیا تو آسمان سے دولت کی بارش ہوئی اور زمین خون کی تھال بن گئی، ایک طرف انسانیت سسکتی رہی تو دوسری طرف بربریت نت نئے روپ دکھاتی رہی۔ انسانوں کے درمیان دیوار کھڑی ہوگئی۔ ایک گھر کے دو گھر بن گئے۔ کشادہ آنگن چھوٹے بڑے آنگنوں کی تنگی میں محدود ہو کر رہ گئے۔ تاریخ کے گہوارے میں مستقل لکیر بن گئی۔ اقبال نے مسلمانوں کے مسائل کے بارے میں گہرائی سے سوچا اور عمل پیہم کی دعوت دی۔ چودھری رحمت علی نے گہوارہ کو مسلمانوں کے بارے میں ایک ذہنی خاکہ بھی بنایا۔ مسلمان جذبات میں بہہ کر دور اندیشی سے کنارہ کش ہوگئے چاہے جو کچھ بھی ہوا لیکن اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ پاکستان ایک ملک ہے۔ سیاسی کرتب دکھلاتے ہوئے حالات پر قابو پانے کی کوشش کر رہا ہے۔ خراب حالات سے آج نمٹنا پڑ رہا ہے لیکن کوئی ضروری نہیں کہ کل بھی نمٹنا پڑے۔

ہوائی سفر سے میری روح پرواز کرتی ہے لیکن میرے احباب نے اس قدر آسانیاں بیان کیں کہ یہ سفر مجھ پر مسلط ہوگیا۔ ملیشین ایئرلائن کا ٹکٹ بک کرا دیا گیا۔ ستمبر کے مہینے میں ساڑھے پانچ بجے شام کو ہم جہاز کے اندر داخل ہوگئے۔ بیگم ساتھ میں تھیں جو ایک طرح سے تقویت کا باعث بنی رہیں۔ جب جہاز لرزتا تھا تو آیۃ الکرسی بھی پڑھتی تھیں۔ تقریباً ڈیڑھ گھنٹے میں پورا سفر اس طرح گزر گیا جیسے کوئی تتلی گلاب اندر گلاب گزر گئی ہو۔ جہاز جب اترنا شروع ہوا اور زمین کے قریب پہنچنے والا تھا تو افق پر سنہری شعاعیں رقص کر رہی تھیں اور دامن شفق سونے سے بھرا ہوا تھا، دن رات کے ساغر میں دھیرے دھیرے ڈھل رہا تھا۔ پھر مکانوں کی شکلیں بچپن میں مٹی کے بنائے ہوئے گھروندوں کی یاد تازہ کرنے لگے۔ اب بجلی کی روشنی میں نہائی ہوئی بڑی بڑی عمارتیں نظر آنے لگیں۔ زمین جہاز کو ہم آغوش کرنے کی کوشش کرنے لگی۔ تھوڑی دیر کے بعد سکون پا گیا۔ کسٹم کو جھیلنے کے بعد جب باہر نکلے تو میرے بھتیجے فیض احمد اپنی گاڑی لیے کھڑے تھے، ان کے بچے خرگوش کے بچوں کی طرح پھدکتے ہوئے مجھ سے چمٹ گئے۔ پھر ناظم آباد گھر پہنچ گئے۔ سارے چہرے دمک رہے تھے۔ بیمار بھائی کا دل دھڑک رہا تھا۔ وضعداریاں کھڑی تھیں، پاکستان کیا گیا گویا اپنے ہی گھر کے دوسرے حصے میں پہنچ گیا، ایسا محسوس ہوتا تھا جیسے تقسیم کیا ہوئی گویا بغیر بے ہوش کئے ہوئے آپریشن کر دیا گیا۔

پاکستان کے شہروں میں لاہور خوبصورتی کے ساتھ ساتھ تہذیب و تاریخ کا گہوارہ بھی ہے، پرانی قدروں کے گنبد میں ثقافت اور تمدن کی وضعداریاں کھڑی نظر آتی ہیں اس کے افق پر پنجاب کا حسن رقص کرتا ہے، راولپنڈی کے ہاتھوں میں دستاویزی حقائق موجود ہیں اور اپنی بغلوں میں تاریخی نوادرات دبائے ہوئے ہے۔ اسلام آباد نئی تہذیب کا درخشاں اور خنداں دل ہے لیکن کراچی مہاجروں کی بے رحم بھٹی ہے۔ اس کے ہونٹوں پر جیسے ہر وقت غضبناک بددعا تڑپتی رہتی ہے۔ مہاجر شہرے کے قوام میں پھنسی ہوئی مکھی کی طرح بے بس اور معذور نظر آتے ہیں، سینے میں وطن کی یاد چٹکیاں لے لے کر غافل نہیں ہونے دیتی، اس شہر

کے مسائل لاینحل بنے ہوئے ہیں۔ ہندوستان کے مہاجر زیادہ تر حیدر آباد، سکھر اور سب سے زیادہ کراچی میں آباد ہیں، اس کے علاوہ لنکا، بنگلہ دیش، برما وغیرہ کے لوگوں کے ساتھ ساتھ افغانستان کے لوگ بھی شامل حال ہیں، ان سب کو ملانے کے بعد سندھ کے اصل باشندے اقلیت میں آ گئے ہیں۔ اب صورت حال یہ ہے کہ اپنے ہی گھر میں بے گھر ہوتے نظر آتے ہیں۔ اس لیے حکومت انکے تحفظ کے لیے مختلف قدم اٹھا رہی ہے مثلاً نوکریوں کے سلسلے میں معمولی پڑھے لکھے اور سندھ بدھ رکھنے والے سندھی کو پڑھے لکھے اور لائق لوگوں پر ترجیح دی جاتی ہے، نوکریوں کے اشتہار میں کبھی کبھی یہ بھی لکھ دیا جاتا ہے کہ کراچی، حیدر آباد اور سکھر کے لوگ درخواست دینے کی زحمت نہ کریں، ہائی اسکول تک سندھی زبان پڑھنا ضروری قرار دیا گیا ہے۔ ان کو ترجیح دینے کی مدت بیس بیس اور دس دس سال آگے بڑھتی جاتی ہے۔ اس ڈر سے الکشن نہیں کرایا جا رہا ہے کہ صوبے کے اندر غیر سندھی حکومت قائم ہو جائے گی، پھر یہاں کے وڈیروں، زمین داروں، سرمایہ داروں اور افسران کا کیا ہوگا۔ ٹکراؤ سے جو بھیانک آگ بھڑک اٹھے گی اس سے وہاں کی حکومت گھبرا رہی ہے۔ آج تک وہاں کی اجارہ داری، زمینداری اور سرمایہ داری پر ہاتھ نہیں لگایا گیا ہے۔ جس کی وجہ سے حکومت اپنی منصوبہ بندی میں کامیاب نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حکومت ان کو نظر انداز نہیں کر سکتی ہے۔ سندھ کے وڈیروں کے پاس کافی زمینیں ہیں۔ مزدوروں سے اپنی مرضی کے مطابق کام لیا جاتا ہے یہاں تک کہ ان کے پاس جیل ہیں جس کے اندر مزدوروں کو سزا دی جاتی ہے۔ افسران اپنی مرضی سے زیادہ وڈیروں کی مرضی کے مطابق کام کرتے ہیں۔ ایوانوں کے اندر زیادہ تر انھیں کے ممبران ہوتے ہیں اس لیے انھیں کی مرضی کے مطابق قانون بنائے جاتے ہیں اور پالیسی پر عمل ہوتا ہے۔

کراچی شہر کی فراواں مخلوق زندگی کی جدوجہد کا ثبوت دیتی ہے۔ آمدنی کے ذرائع صحیح اور غلط کی قیود سے آزاد نظر آتے ہیں، مادہ پرستی کی وجہ سے نہ کسی کو سکون ہے نہ قرار ہے۔ انفرادی اور سماجی اختلاف بڑھ گیا ہے جرم کی تعداد برائے سیاست اور برائے مادہ پرستی بڑھتی جا رہی ہے۔ ہندوستان سے مہاجر زیادہ تر کراچی اس لیے پہنچ گئے کیوں کہ پنجاب کے راستے پاکستان جانا آسان نہیں تھا بلکہ پرخطر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مشرقی پنجاب جانے والوں کا جانی نقصان زیادہ ہوا۔ سکھر، حیدر آباد وغیرہ راستوں سے جانا آسان تھا۔ اس کے علاوہ کراچی راجدھانی، تجارتی اور صنعتی شہر تھا، مرکزی بندرگاہ تھی، مہاجر پڑھا لکھا طبقہ تھا اس کے علاوہ بمبئی اور گجرات سے میمن اور خوجہ تجارت پیشہ لوگ تھے، وہاں پر جب ان لوگوں کا اثر زیادہ بڑھا تو درپردہ مہاجروں کے خلاف تعصب پیدا ہونے لگا۔ آگے چل کر ۱۹۸۵ء میں متحدہ قومی موومنٹ نے جنم لیا پھر الطاف حسین کے ہاتھ سربراہی آگئی، صبر اور امن کے ساتھ آگے بڑھنے کے بجائے تشدد پر اتر آنا مضر ثابت ہوا، وہاں اگر انتظامیہ بگڑ جائے یا سیاست ناکام ہو جائے تو اس کا علاج فوج ہے۔ متحدہ قومی موومنٹ کا حد سے زیادہ بڑھ جانا فوج کو پسند نہیں آیا، تحریک کے اندر دوسری حقیقی تحریک کو جنم دے دیا۔

ایک کے سربراہ الطاف حسین ہو گئے دوسری کے پیشوا آفاق ہوئے۔ آفاق کے ماننے والوں کو فوج کی سرپرستی حاصل ہو گئی جس کی وجہ سے تشدد کی راہ اختیار کرنا آسان ہو گیا، اگرچہ اس تحریک کے ہمنوا بہت کم ہیں

لیکن تشدد کی وجہ سے کارخانے، فیکٹریاں وغیرہ بند ہونے لگیں، صنعت دم توڑنے لگی اہل ثروت کا اغوا ہونے لگا بھاری رقم ادا کرنے کے بعد رہائی ہوتی تھی، ان تیز ہواؤں سے امن کے خیمے اکھڑنے لگے۔ تجارت کے لیے دوسری جگہیں تلاش ہونے لگیں، بیرون ممالک انگلینڈ، کنیڈا، امریکہ، آسٹریلیا وغیرہ کا رخ ہونے لگا۔ بے روزگاری بڑھنے لگی، نوجوان طبقہ چوری ڈکیتی قتل اور غارت گری پر اتر آیا، اس اندوہ ناک حالت میں بھی مہاجر طبقہ کا معیار زندگی بلند ہے، ہر شخص قمیص شلوار میں نظر آتا ہے، پھٹے پرانے کپڑوں میں بے حال لوگ کم نظر آتے ہیں۔ کھانے پینے میں گوشت کو ترجیح دی جاتی ہے۔ دسترخوان پر مختلف قسم کے کھانے نظر آتے ہیں۔ پھل کا استعمال کافی ہوتا ہے۔ سرداگرما لذت اور مٹھاس لب باندھ دیتی ہے۔ دوسرے عام پھلوں کے ساتھ ساتھ نئے پھل بھی نظر آتے ہیں۔ کھانے میں مرغ کا گوشت زیادہ استعمال ہوتا ہے۔ چکن بریانی قابل ذکر ہے، گوشت میں خاص پکوان کڑھائی گوشت ہے۔ مچھلی کم کھائی جاتی ہے۔ بچوں کی تعلیم کو ہر چیز پر ترجیح دی جاتی ہے۔ گورنمنٹ کے ایک اسکول کے مقابلے میں پرائیوٹ دس اسکول پائے جاتے ہیں۔ شروع میں ایک طالب علم پر کم از کم تین چار سو روپئے خرچ ہوتے ہیں۔

طلباء کے اندر ہیجانی کیفیت آفاقی مسئلہ ہے۔ کراچی یونیورسٹی شہر سے دور آباد ہے۔ لیکن آبادی کا سیلاب دھیرے دھیرے اس طرف بھی بڑھتا جارہا ہے۔ یونیورسٹی کے ہر گیٹ پر رینجر بیٹھے رہتے ہیں اس لیے اندرونِ یونیورسٹی امن پایا جاتا ہے۔ اعلیٰ تعلیم کا فقدان ہے لیکن یونیورسٹی کے اندر کسی حد تک یہ اثر زائل ہوجاتا ہے۔ پاکستان میں اردو کا مستقبل بہتر نہیں ہے لیکن پھر بھی طلبار کی تعداد اچھی خاصی پائی جاتی ہے۔ شہر کے اندر مختلف کالج اور یونیورسٹیاں پائی جاتی ہیں۔ میری دیرینہ خواہش مدینۃ الحکمہ دیکھنے کی تھی۔ وائس چانسلر محمود حسین قاضی کا شکرگزار ہوں کہ انھوں نے اپنی گاڑی میرے پاس بھیج دی۔ اٹھائیس کلومیٹر کی دوری طے کرنے کے بعد یونیورسٹی پہنچ گیا۔ وائس چانسلر صاحب نے اپنے خلوص اور انکسار سے نہال کردیا۔ یونیورسٹی کے روح رواں حکیم محمد سعید صاحب ہیں ان سے ملنے گئے تو وہ موجود نہیں تھے۔ پھر یونیورسٹی کی سیر کرائی گئی۔ چونکہ میرے پیروں میں تکلیف تھی اس لیے زیادہ تر کار میں گھومتا رہا لیکن مختلف اداروں میں ضرور گیا۔ یونیورسٹی گھوم کر آیا تو حکیم صاحب موجود تھے۔ ملاقات ہوئی اور مجھ کو وضعداری کے گنبد میں بٹھادیا۔ تجربے اور ضعیفی کی رت میں اندازِ گفتگو کی رم جھم شروع ہوئی۔ سائنسی علوم اور علمی اجتماعی سوچ کا ہر پہلو اُجاگر ہونے لگا۔ ان کے ذہن کی تازہ ہوائیں چل رہی تھیں۔ ایک انسان کے ضمیر میں اس قدر خیر کا عنصر بہت کم پایا جاتا ہے۔ اتنی مشغولیت کے ساتھ علم دوستی کا مظاہرہ قابل رشک ہے۔ عرض کیا ادا لفضل حکومت کی ذمہ داریوں کو سنبھالتے ہوئے علم دوستی کا دم بھرنے کے لیے آنکھوں میں رات کی سیاہی کا کاجل لگاتا تھا آپ کیا کرتے ہیں؟ اس سوال سے اس قدر محظوظ ہوئے کہ جھوم اٹھے خاکساری میں ڈوبی ہوئی سنجیدگی اور خاموشی سے سب کچھ جواب دیتے رہے۔ دلی میں ان کے بڑے بھائی حکیم عبدالحمید صاحب جامعہ ہمدرد یونیورسٹی کے بانی ہیں۔ قدرت کی خاص دین ہے کہ دونوں بھائی اہل ثروت ہوتے ہوئے علم دوست اور انسان پرست ہیں۔ ہمدردی، انکساری، مروت، نرمی ان دونوں بھائیوں کی عظمت کی دلیل ہے۔ گفتگو کا سلسلہ ختم ہونے کے بعد اپنے ساتھ مجھے گھر چھوڑنے آئے تھے اٹھائیس کلومیٹر کی دوری کا سفر طویل تھا۔ دوران گفتگو یہ جانکاری ہوئی کہ شاہ فیصل کے وقت میں سعودی عرب میں ایک کانفرنس ہوئی تھی جس میں

وہ شامل ہوئے تھے۔ کانفرنس سے جو وقت بچتا تھا وہ حرم میں گزرتا تھا۔ مقام ابراہیم کے پاس خدمت علم کے جذبہ سے دعا کا سہارا لیا اور مدینۃ الحکمہ وجود میں آیا۔ عباسی دور کا بیت الحکمہ کا جذبہ بھی اس میں شامل رہا، اس سلسلے میں دولت نذر ہو کر خرچ ہونا شروع ہوئی۔ دشواری پیش آتی ہے تو تکیہ کلام ہوتا ہے "اللہ مالک ہے" مدینۃ الحکمہ کے چہرے پر بین الاقوامی رنگ چڑھایا جا رہا ہے۔ یونیورسٹی کا علاقہ کشادہ اور صاف ستھرا ہے، کتاب فطرت ان کا مقدس صحیفہ ہے، چیکو، آم، پپیتے وغیرہ کے شاداب باغ، تھنی کے پھول یونیورسٹی کی زینت بنے ہوئے ہیں۔ مختلف خوبصورت عمارتوں کے درمیان مسجد کی عمارت قابل دید ہے۔ سب سے وجیہ عمارت لائبریری کی ہے جس کے اندر تقریباً ساڑھے چار لاکھ نادر کتابوں کی دنیا آباد ہے۔ زیادہ تر عربی کی کتابیں ہیں جو حکیم صاحب اپنے رسوخ کے ذریعہ عرب ممالک سے منگاتے رہتے تھے۔ یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ لائبریری کے بالائی حصے میں "گوشہ رشید احمد صدیقی" قائم ہے جس کے اندر اردو کی کتابیں اور رسائل وغیرہ پائے جاتے ہیں۔ مخطوطات، نوادرات اور قلمی نسخے لائبریری کی زینت بنے ہوئے ہیں۔ اس کے اندر کام کرنے والوں اور استفادہ کرنے والوں کی موجودگی سے علمی سرگرمی کا ثبوت ملتا ہے۔ مختلف زبانوں میں آفاقی شہرت کے جرائد بھی نکلتے ہیں۔ اس کے علاوہ مختلف لائبریریوں کو دیکھنے کا موقع ملا مثلاً موتمر عالم اسلامی جس کے سیکرٹری انعام اللہ خاں ہیں۔ موتمر عالم اسلامی کی پہلی کانفرنس سنہ ۱۹۲۶ء میں دوران حج مکہ مکرمہ کے اندر ہوئی تھی۔ کراچی میں اس کی شاندار عمارت بنی ہوئی ہے۔ دوسری منزل پر لائبریری ہے، اس سے تھوڑی دوری پر شیخ زیاد اسلامک سنٹر لائبریری ہے ساتھ ہی ساتھ شیخ زیاد اسلامک سنٹر بھی ہے۔ جس کا الحاق کراچی یونیورسٹی سے ہے۔ اس کا قیام سنہ ۱۹۸۵ء میں ہوا تھا۔ اس کا خاص مقصد اچھے طالب علم پیدا کرنا ہے۔ اس کے اندر کام کرنے والے لوگ کمپیوٹر ٹیکنالوجی کی مہارت رکھتے ہیں۔ ساتھ ساتھ اسلامک اسٹڈیز اور عربی کی استعداد رکھتے ہیں۔ اس کا خاص مقصد یہ بھی ہے کہ مذہبی معلومات کے ساتھ ساتھ نئے سائنسی رجحانات شامل ہوں۔ اس کی لائبریری کے اندر اسلامی مضامین کی کتابیں پائی جاتی ہیں: فقہ حدیث، تصوف، تاریخ وغیرہ یہ کتابیں پاکستان اور بیرون ممالک میں چھپی ہوئی پائی جاتی ہیں۔

تحفے میں دی گئی چند کتابیں ساتھ لانے کا اتفاق ہوا۔ پروفیسر سید وقار احمد رضوی کا تعلق کراچی یونیورسٹی میں شعبۂ اردو سے ہے۔ پہلے دلی میں نوکری کرتے تھے۔ علی گڑھ سے عربی سے ایم۔ اے۔ کی ڈگری حاصل کرنے کے بعد کراچی چلے گئے وہاں سے اردو میں ایم۔ اے اور پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کرنے کے بعد ادارہ اردو سے منسلک ہو گئے۔ ڈاکٹر عیم صاحب نے ان سے معروضی تنقید پر کام کرنے کے لیے کہا تھا۔ جس کے لیے وہ آج بھی ان کو سراہتے رہتے ہیں۔ معارف نیا دور، ہماری زبان وغیرہ میں ان کے مضامین چھپتے رہے ہیں۔ پاکستان جانے کے بعد یہ مضامین کتابی شکل اختیار کر گئے۔ گویا مشرق سے یہ گھٹا اٹھی اور مغرب میں جا کر برسی، ان کی مشہور کتاب 'معروضی تنقید ہے' اس کتاب کی خاص بات یہ ہے کہ اس میں نہ پیروی مغرب ہے نہ انگریزی تنقید کی جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ فیشن کے طور پر لفاظ کی پینترے بازی بھی نہیں پائی جاتی ہے۔ مبہم طریقے سے قاری کو مبہوت کرنے کی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ عربی ادب اور تاریخ کی دھمک ضرور پائی جاتی ہے لیکن کسی قسم کی دھونس نہیں ہے۔ ایسے سنگ میل پائے جاتے ہیں کہ ادب اور تنقید کے مسافر کو آسانی ہوتی ہے اور سہارا ملتا ہے۔ رضوی صاحب نے اردو ادب کی خامیوں اور

کمزوریوں کو صرف تنقید کی چھنٹی سے پکڑ پکڑ کر الگ نہیں کیا ہے بلکہ صحیح سمتوں کا تعین کیا ہے۔ تنقید کے افق پر نئی دھنک دکھائی پڑتی ہے۔ مثلاً قدامہ بن جعفر کو معروضی تنقید کا نقاد تسلیم کرتے ہیں اور اس کے بارے میں خیال ظاہر کرتے ہیں۔ " قدامہ اپنے عہد کا مفکر اور دانشور تھا۔ وہ محض تخیل ہی کا آذر نہیں بلکہ فکر کے بت تراشتا ہے اور دانش کے صنم کدے آراستہ کرتا ہے۔ اس کی خجستہ گاہی سے زندگی کے آتش وسیماب بکھر جاتے ہیں۔ اس کی فکر کی موجِ نور، حیات افسردہ کے سکوتِ تاریکی کو جنبشِ جمیل سے بدل دیتی ہے۔ اس کے نزدیک کلام کا حسن معانی کے ساتھ ہے، خواہ وہ حسن عارضی و اعتباری ہو یا ذاتی ان کا خیال ہے کہ ادیب اپنے مزاج اور خیال کے مطابق کسی چیز کی عکاسی کرتا ہے۔ بڑھاپا زندگی کا کمزور پہلو ہے لیکن کوئی شاعر اپنی رائے اس طرح سے بھی دے سکتا ہے کہ " بڑھاپا ان ستاروں کی طرح ہے جو جوانی کی رات کو مزین کرتے ہیں۔ بڑھاپے میں عقل کا نور چمکتا ہے ان کا کمزور پہلو یہ ہے کہ وہ کسی گروپ یا ٹولی سے تعلق نہیں رکھتے ہیں جو ان کے لیے واہ واہ کرے یا تالی بجائے اسی لیے وہ ایک طرح سے گمنام ہیں۔

عقیل احمد فضا اعظمی کا دیوان " جو دل پہ گزری ہے " دستاویزی ثبوت ہے۔ میرے بچپن کے ساتھی اور ہم جماعت ہیں۔ وہ زندگی کی ایک موج بیقرار ہیں، نہ ایک جگہ جم کر رہے نہ ایک فن یا پیشہ کے ہو کے رہے۔ پیدائش کے وقت منہ میں چاندی کا چمچہ تھا لیکن سونے کی پلیٹ انھوں نے خود مہیا کیا۔ بچپن میں ان کی شاعری کی سن گن سنائی دیتی تھی لیکن یہ یقین نہیں تھا کہ یہ شاعر چشمۂ شاعری سے ڈھل کر نکلے گا۔ جب ملاقات ہوئی تو میں نے ذکر کیا کہ بچپن کی شاعری کا کیا ہوا۔ وہ چونک پڑے کہنے لگے بچپن سے آگے بھی شاعری کی سج دھج قائم رہی۔ پورا قلمی مجموعہ گم ہو گیا تھا لیکن جب مل گیا تو شائع کر دیا۔ عشق کسی کی میراث نہیں نہ واردات قلب زیادہ تفریق کے ساتھ ہوئی ہے۔ لیکن فضا صاحب کی معیاری زندگی اور با تکلف ماحول عشق کی راہوں سے گزرنے نہیں دیا اس لیے ان کی واردات قلب تصورات کی بھول بھلیوں میں گم ہو کر رہ گئیں۔ لیکن کلام کی پختگی، چابکدستی اور فنکاری سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ان کی شاعری کے اندر ہم عصر شاعری اور ادب کی نمائندگی پائی جاتی ہے۔ تخیل کی دنیا میں رہتے ہوئے بھی حقیقت کو پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دوسروں کے تجربات پر ڈاکہ نہیں ڈالتے ہیں بلکہ اپنے مشاہدات پر قناعت کرتے ہیں۔ چند اشعار حاضر خدمت ہیں :

مجھ کو بھی ہو چکا تھا وفاؤں کا کچھ یقین　　لیکن وہ مسکرا دیئے عہد وفا کے ساتھ
میخانہ ناپسند ہے پیتے ہیں گھر میں شیخ　　بس ایک روز آئے تھے ساغر لیے ہوئے

آپ کو مجھ سے پیار نہیں ہے آپکا کہنا ٹھیک ہے لیکن
بس میری تسکین کی خاطر، پوچھ تو لیجئے اپنے دل سے

خود پرستی میں کھو گیا انسان　　روز ہستی وہ کب کہاں سمجھا
جان لیوا تھا ایک بات کا غم　　ان سے ملنے کی ایک رات کا غم
رسوائی کسی کی تھی منصور کی حق گوئی　　یوں راز محبت کے کہنے کی سزا پائی
جمہوریت کا مطلب سمجھو اگر تو کیا ہے　　اپنا گلا دباؤ خود اپنے ہاتھ سے

جودل پہ گزری ہے کہ تعارف میں کرنل اور جنرل بھی شامل ہیں۔ مثلاً مرزا اسلم بیگ اور کرنل غلام سرور ان لوگوں کی صرف حکومت ہی میں دسترس نہیں تھی بلکہ خوشی کی بات ہے کہ ادب سے دلچسپی اور گہری معلومات رکھتے ہیں۔ مرزا اسلم بیگ اپنی فوجی زندگی کا انکشاف اس طرح کرتے ہیں " قارئین جانتے ہیں کہ اس خاکسار کا عمر بھر شمشیر و سناں سے سروکار رہا ہے اور شب و روز زیادہ تر گولوں کی بارش اور توپوں کی باڑھ میں بسر ہوئے ہیں۔ اس تناظر میں بارود کی بو، گلاب کی خوشبو سونگھنے اور مشام جاں کو معطر کرنے کی بھلا کہاں مہلت دیتی ہے" لیکن ادبی ذوق کسی پیشے کی پیروی نہیں کرتا ہے۔ ذوق شوق کی چیزیں دب سکتی ہیں لیکن ختم نہیں ہو سکتی ہیں، اس راہ میں شفیق الرحمٰن اور فیض کی مثالیں روشنی کے دو مینارے ہیں، ان لوگوں کے ادبی اور شاعری کے جذبات کبھی توپوں کی گرج سے دب نہیں سکے۔ جنرل اسلم بیگ فوج سے ریٹائر ہونے کے بعد فرینڈز کے نام سے ایک علمی اور تحقیقی ادارہ قائم کیا۔ اس کے ساتھ ہی سیاست میں طبع آزمائی شروع کر دی۔ عوامی قیادت پارٹی کے نام سے ایک باقاعدہ سیاسی جماعت کا اعلان کیا ساتھ ہی ساتھ ادبی مطالعے سے بھی غافل نہیں ہیں۔

صحیح تاریخ الاسلام، شائع کردہ جماعت المسلمین ۱۹۸۵ء اشاعت ثالث کراچی۔ تالیف مسعود احمد۔ ں کا ماخذ قرآن مجید، صحیح بخاری اور صحیح مسلم ہے۔ مستند احادیث سے کام لیا گیا ہے۔ تاریخ اور قرآن و حدیث سے تقابل میں فرق نمایاں ہو جاتا ہے۔ مثلاً جنگ موتہ کے بارے میں تاریخ کہتی ہے کہ "حضرت خالد بن ولیدؓ باقی ماندہ (اسلامی) لشکر کو بچا کر واپس لے آئے (تاریخ خلدون حصہ اول ص ۳۷۹)" لیکن قرآن و حدیث میں ذکر ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بذریعہ وحی خوش خبری سنائی کہ اللہ تعالیٰ نے خالدؓ کے ہاتھ پر لشکر اسلام کو فتح عنایت فرمائی۔ (صحیح بخاری کتاب المغازی و کتاب الجہاد) کافی محنت اور دیدہ ریزی کے بعد اس کتاب کو مکمل کیا گیا ہے۔ تاریخ اسلام لکھنے کا ایک نرالا ڈھنگ اور اسلوب ہے۔ منہاج المسلمین شائع شدہ جماعت المسلمین ۱۹۹۰ء اشاعت سوم کراچی تالیف مسعود احمد۔ اس کے اندر ضعیف حدیث سے استدلال نہیں کیا گیا ہے۔ اس کتاب کا تعلق مذہبیات سے ہے۔ دونوں کتابیں امیر جماعت المسلمین مسعود احمد کی کاوش کا نتیجہ ہیں۔ "آب گم"، مصنف مشتاق احمد یوسفی، اشاعت سوم، ۱۹۹۶ء کراچی اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ مشتاق احمد یوسفی کا اردو ادب میں اپنا ایک مقام ہے، پڑھنے والوں کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ ان کی تحریر میں طنز و مزاح کی بالیدگی پائی جاتی ہے اور اردو نثر کی بلندی کو چھوتی ہے۔ یوسفی کو کہنے اور زندگی کو پہچاننے میں کوئی دشواری نہیں پیش آئی اس لیے جس چیز کو ہاتھ لگایا اپنی فطری صلاحیت سے جاندار بنا دیا، بے تیغ سپاہی، مصنف صدیق علی خاں، اس کتاب کو پڑھنے کے بعد مسلم لیگ کی دستاویزی گواہی ملتی ہے ساتھ ہی ساتھ قائد اعظم محمد علی جناح کو دیکھنے اور سمجھنے کا موقع ملتا ہے۔

پروفیسر محمد سالم قدوائی کی فرمائش کے مطابق بہت ساری انگریزی اور اردو کتابوں کی فہرست ساتھ نے کا اتفاق ہوا جو بڑے کام کی چیز ہے۔

ابتدائی دور میں کراچی کو مائی کولاچی کے نام سے جانا جاتا تھا، کہا جاتا ہے کہ مائی کولاچی نام کی ایک بڑھیا سمندر کے کنارے رہا کرتی تھی، عوام کی نظروں میں وہ قابل قدر ہستی تھی اسی لیے اس علاقے کو مائی کولاچی کہا جانے

لگا، پھر کولاچی سے کراچی ہوگیا۔ آج کراچی کی آبادی سیلاب کی طرح بڑھ رہی ہے اور یہ پاکستان کا سب سے بڑا شہر بن گیا ہے۔ اس شہر کی زندگی میں ہمہ ہمی کا اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ رواں دواں زندگی کے ساتھ ساتھ اپنے آغوش میں قبرستانوں کو بھی بسائے ہوئے ہے۔ گویا آبادی کے اندر آبادی پائی جاتی ہے۔ جس طرح مکانوں کے اوپر نام کی تختیاں لگی ہوتی ہیں اسی طرح قبروں پر کتبے لگے ہوتے ہیں۔ خود رو سبزوں کے بجائے خوبصورت پھولوں کے پودے لگے ہوتے ہیں۔ اس بستی میں بھی محلے اور گلیاں نظر آتی ہیں جہاں آپ پہنچنا چاہیں آسانی سے پہنچ سکتے ہیں۔ اس آبادی کا شہر کی آبادی سے گہرا رشتہ قائم رہتا ہے۔ بہت سی قبروں کو عبادت گاہ بنا دیا جاتا ہے، کچھ پر منتیں مانی جاتی ہیں اور کسی پر مرادیں بر آنے کی دعائیں مانگی جاتی ہیں۔ جمعرات کو اس آبادی پر درود و سلام کی بارشیں ہوتی ہیں۔ مرنے والوں کو زندگی میں جو رتبہ نہ مل سکا مرنے کے بعد رتبہ بالا نصیب ہوتا ہے دہشت گردی کے باوجود دونوں آبادیاں بڑھ رہی ہیں۔ میرے دوست نصیر الدین کے والد امیر الدین عامر کا انتقال ہوا تو وہ قبرستان کے باشندے بنا دیئے گئے۔ قبر پر حاضر ہونے کا موقع ملا ان کی قبر پر جو کتبہ لگا تھا ان کے نام کے ساتھ یہ اشعار بھی لکھے ہوئے تھے۔

عمر تو ساری گناہوں میں گزاری عامر
اب چلا ہوں تہ خاک میں توبہ کرکے

بخشدے بخشدے اب رب کریم
کہ آرہا ہوں تری ذات پہ بھروسہ کرکے

(تاریخ وفات ۱۴ ستمبر ۱۹۹۴ء)

پاکستان کا علاقہ قبائلی عصبیت سے پاک نہیں ہے اس لیے قومیت کا اثر زائل ہوجاتا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ قومیت پر زور نہیں دیا جاتا ہے بلکہ جب جب کوشش کی جاتی ہے اس کی شکل بن بن کر بگڑتی رہتی ہے۔ پاکستان کو بگڑی ہوئی حالت سے آج جو سہنا پڑ رہا ہے کہا نہیں جا سکتا ہے کہ کل بھی سہنا پڑے گا۔ ہوسکتا ہے کہ کوئی بہتر شکل نکل آئے۔

بڑے افسوس کے ساتھ لکھنا پڑ رہا ہے کہ ابھی میری ملاقات کی تازگی ختم نہیں ہوئی تھی کہ ایک سانحہ پیش آگیا یعنی سترہ اکتوبر کو حکیم صاحب کو گولی مار کر ہلاک کردیا گیا۔ اب وہ ہمارے درمیان نہیں رہے۔ جتنا ماتم کیا جائے کم ہے۔ آنکھیں خشک ہوجاتی ہیں طغیانی نہیں جاتی ہے۔ آپ کی ذات غیر متنازعہ تھی لیکن پھر بھی پاکستان کی دہشت گردی کے شکار ہو ہی گئے۔ کسی کے بارے میں بری رائے نہیں رکھتے تھے۔ میری نگاہوں میں تو جیسے وہ چل پھر رہے ہیں اور مجھ سے دل دے کر باتیں کر رہے ہوں۔ وہ مبارک ہستی تھے جن کو یاد کرنا آسان ہے لیکن بھلانا مشکل ہے۔ دشواریوں کے باوجود نیک انجام پر یقین رکھتے تھے، کامیابی ان کے لیے کوشاں پھرتی تھی۔ خود مطمئن تھے اور دوسروں کو اطمینان دلاتے تھے، اپنی محنت ہی کو محنت کا ثمرہ جانتے تھے، راز کی بات یہ تھی کہ اپنی ذات کے لیے نہیں بلکہ دوسروں کی بھلائی کے لیے سرگرداں رہتے تھے، ماں کی وصیت کے مطابق نہ انتقام کے قائل تھے نہ شہرت کے پیچھے بھاگتے تھے۔ صرف نیک اور تعمیری کاموں میں لگے رہتے تھے، ساری گفتگو میں کوئی ایسا لفظ

نہیں ملتا تھا کہ جس سے کسی کی دل شکنی ہو ان کی دل گداز باتیں دل کو چھوتی تھیں اور دل گرفتگی سے دور رکھتی تھیں، وہ دولت مرض نہیں دیتے تھے بلکہ دولت دل بھی دیتے تھے۔ تعلیم اور تعلیمی اداروں کے بارے میں جو کام انجام دیئے ہیں ان کی مثال نایاب ہے۔ نظام الملک طوسی نے تعلیم اور مدرسہ بغداد قائم کرنے میں اچھوتی مثال قائم کی ہے لیکن اس میں سلجوقی بادشاہ کی مدد بھی شامل تھی، اس سلسلے میں دوسری مائے ناز ہستیوں کے نام بھی سامنے آتے ہیں لیکن ان کی کامیابی کا راز دوسروں کا تعاون اور دوسرے ذرائع بھی شامل تھے۔ حکیم صاحب نے جو کچھ کیا تنہا اپنی ذات سے کیا۔ فرقہ باطنیہ کے لیڈر حسن بن صباح کے ایما پر نظام الملک طوسی کو قتل کیا گیا تھا حکیم صاحب کی شہادت میں بھی کسی ایسے ہی فرقے یا گروہ کی سازش کے امکان نظر آتے ہیں۔ نیت صاف تھی اس لیے ان کے بعد ترقی کی راہوں میں نمایاں فرق ضرور نظر آئے گا لیکن رکاوٹ نہیں پیدا ہو گی۔

سید محمد کمال الدین حسین ہمدانی *

شفاء الملک الحاج حکیم محمد حسن قرشی

اور ان کے پسران

شفاء الملک الحاج حکیم محمد حسن قرشی طب اسلامی کے قائدین میں سے ہیں۔ ہندوستان اور پاکستان میں مسلم طب کو فروغ دینے کے لیے یادگار کارنامے آپ نے انجام دیئے۔ آپ کی حیات کا ابتدائی حصہ ہندوستان میں اور آخری حصہ پاکستان میں گذرا، اور آپ دونوں ممالک میں باوقار رہے۔ آپ مسیح الملک حکیم اجمل خاں دہلوی کے ممتاز شاگرد تھے اور آپ نے اپنی مکمل حیات مسیح الملک حکیم اجمل خاں کے طبی مشن کو ہندوستان اور پاکستان میں فروغ دینے کے لیے وقف فرمائی۔ مسیح الملک حکیم اجمل خاں کی وفات (۱۹۲۰ء) کے بعد قائدین طب یونانی میں شامل ہوئے۔ اور جب پاکستان عالم وجود میں آیا تو پاکستان میں طب یونانی کے قائد بنے۔

شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی پنجاب کے مردم خیز خطہ گجرات میں ۲۷ دسمبر ۱۸۹۶ء میں پیدا ہوئے۔ آپ ایک علمی خاندان کے مشہور طبیب تھے۔ آپ کے والد بزرگوار قاضی فضل الدین کافی تھے اور گجرات میں قاضی کے عہدہ پر فائز تھے۔ ممتاز علماء میں اُن کا شمار تھا۔ فارسی زبان کے قادر الکلام شاعر تھے۔ آپ کا حمدیہ و نعتیہ کلام قابلِ قدر ہے۔ آپ سلسلۂ چشتیہ کے بزرگ حضرت شمس الدین سیالوی کے مرید خاص تھے۔ اجوبتہ السائلین اور انوار النعمانیہ آپ کی تصانیف سے ہیں۔

شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی نے اپنی ابتدائی تعلیم گجرات ہی میں حاصل کی اس کے بعد آپ نے اسلامیہ کالج لاہور میں داخلہ لیا۔ اس زمانے میں آپ نے جنگ طرابلس کے لیے چندہ جمع کرنے کی مہم شروع کی جس کی پاداش میں انگریز پرنسپل نے اُن پر کالج کے دروازے بند کر دیئے۔ مگر آپ بددل نہ ہوئے اور ہمت نہ ہاری۔ اور حصولِ تعلیم کے لیے انھوں نے دہلی کا رخ کیا جہاں آپ مسیح الملک حکیم اجمل خاں کے شاگرد رشید بنے۔ طبیہ کالج دہلی میں تعلیم مکمل کرنے کے بعد ہی آپ طبیہ کالج دہلی میں لیکچرر مقرر ہوئے پھر کچھ عرصہ کے بعد بمبئی تشریف لے گئے اور وہاں طبی کالج کے پرنسپل مقرر ہوئے اور ساتھ ہی ایک شاندار مطب کا آغاز فرمایا۔ مگر والدہ محترمہ کے شدید اصرار پر ۱۹۲۰ء میں لاہور واپس آئے۔ والدہ محترمہ

---

* سابق صدر شعبۂ کلیات اجمل خاں طبیہ کالج، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

نے آپ کی شادی کر دی اور آپ نے حویلی کابلی محل میں مع والدہ محترمہ و اہلیہ سکونت اختیار فرمائی، آپ وہاں جریدۂ الحکیم سے وابستہ ہوئے اور رسالہ مشیر الاطباء بھی جاری فرمایا۔ فروری ۱۹۲۲ء میں طبیہ کالج لاہور میں لیکچرار اور ۱۹۲۶ء میں طبیہ کالج لاہور کے پہلے پرنسپل مقرر ہوئے۔ آپ نے طبیہ کالج کے مختلف شعبوں کو اور اس کے ساتھ ہی شفاخانہ یونانی کو ایک علیحدہ عمارت میں برانڈرتھ روڈ لاہور پر قائم فرمایا۔ اور اس کالج کو فروغ دینے کے لیے ہمہ تن مصروف ہو گئے۔

شفاء الملک ایک مثالی پرنسپل تھے۔ جب آپ کالج میں تشریف فرما ہوتے تو ایسا لگتا کہ کوئی بادشاہ اپنی سلطنت میں اپنی رعایا کی خبر گیری اور ضروریات کا اندازہ لگانے آیا ہے۔ ہر طرف خاموشی اور سکوت چھا جاتا۔ پروفیسر صاحبان پورے انہماک اور دل جمعی سے کلاسوں کی طرف متوجہ ہو جاتے اور کسی کی کیا مجال کہ کوئی طالب علم اونچی آواز میں کھانس بھی سکے حالانکہ آپ مجسمہ شفقت و عنایت بنے رہتے تھے۔

شفاء الملک نے طلبہ کی اصلاح کے لیے اپنی تمام تر صلاحیتیں اور توانائیاں وقف کر رکھی تھیں۔ وہ ایک سچے مسلمان ہونے کے ساتھ ایک مثالی استاد بھی تھے اور وہ استاد کے مقام سے بخوبی آشنا تھے۔ وہ جانتے تھے کہ استاد اور اہل علم انبیائے کرام کے حقیقی وارث ہوتے ہیں۔ آپ مسند تدریس کے اعلیٰ منصب پر فائز تھے جن کے باب میں میر تقی میرؔ کا حسب ذیل شعر صادق آتا ہے ؎

مت سہل ہمیں جانو پھرتا ہے فلک برسوں ۔۔۔ تب خاک کے پردہ سے انسان نکلتے ہیں

جب آپ لیکچر کا آغاز فرماتے تو تمام طلبہ آپ کے وقار، جمال، تمکنت سے سہم جاتے اور آپ نہایت نرم آواز میں کتاب پڑھنے کے لیے کہتے۔ جب کچھ حصہ پڑھ لیا جاتا تو اس پر بحث فرماتے۔ طلبہ بڑے انہماک سے سنتے اور لگتی فلسفہ کا سمندر ٹھاٹھیں مارنے لگتا۔ فلسفہ کی اصطلاحیں اس خوبی سے ذہن نشین کراتے کہ طلبہ ادھر ادھر دیکھنا تو درکنار آنکھیں بھی نہ جھپکنے پاتے۔ جب لیکچر ختم ہو جاتا تو آپ طلبہ سے سوال کرنے کے لیے کہتے اور جب طلبہ سوال کرتے تو سوال کتنے ہی پیچیدہ ہوتے انھیں بسہولت سمجھا دیتے اور طلبہ مطمئن ہو جاتے۔

آپ طلبہ کو اپنے بیٹوں کی طرح سمجھتے اور ان کی ہر مشکل کو حل فرمانے کی کوشش فرماتے اور ان کی تربیت اپنے مطب اور دواخانے میں بھی کرتے اور غریب و نادار طلبہ کی کفالت بھی فرماتے۔ آپ کے کامیاب معلم ہونے کا ایک ثبوت یہ تھا کہ ہندو، مسلم، سکھ، عیسائی ہر قوم کا طالب علم آپ کو اپنا ہمدرد و غم گسار سمجھتا تھا۔ آپ معلمانہ اخلاق کا ایک عدیم المثال نمونہ تھے۔

شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی ایک حاذق طبیب اور ماہر معالج تھے۔ آپ نے مسیح الملک حکیم اجمل خاں سے عملی تربیت حاصل کی تھی۔ مسیح الملک حکیم اجمل خاں کو آپ جیسے ذہین شاگرد سے خصوصی نسبت تھی۔ مسیح الملک نے آپ کی اعلیٰ صلاحیتوں کا اندازہ لگاتے ہوئے "قرشی" کے لقب سے ملقب فرمایا تھا جو آپ کے نام کا جزو بن گیا۔

شفاء الملک کی فنی مہارت اور معالجانہ حذاقت کو دیکھتے ہوئے بقول حکیم نیر واسطی مرحوم مسیح الملک نے رام پور میں کہا تھا کہ مجھے اپنی موت کا کوئی اندیشہ نہیں ہے۔ میں اپنے پیچھے اپنا جانشین چھوڑے جا رہا ہوں۔ شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی نے اپنے بارے میں مسیح الملک کے قول کو سچ کر دکھایا۔

شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی کا مطب فلیمنگ روڈ پر مرجع خلائق تھا دور و نزدیک سے ہر طرح کے لوگ شاہ و گدا ۰ امیر و فقیر سبھی آپ کے مطب میں حاضر ہوتے اور آپ کی معالجانہ حذاقت سے فیضیاب ہوتے۔ آپ کا ہمیشہ یہ دستور رہا کہ وقت مقررہ پر مطب میں تشریف لاتے اور مطب میں آتے وقت صاف ستھرا، باوقار، سادہ لباس زیب تن فرماتے۔ موسم گرما میں قمیص، پاجامہ اور شیروانی اور موسم سرما میں گاؤن نما اوورکوٹ بھی پہنا کرتے اور سر پر جناح ٹوپی رکھتے۔ لباس کو صاف اور پاکیزہ رکھنے میں بڑے حساس تھے اور آپ کی یہ نفاستِ طبع، آخر وقت تک جاری رہی۔

شفاء الملک کا یہ دستور تھا کہ وہ مطب میں ہمیشہ باوضو بیٹھا کرتے اور ہاتھ میں تسبیح ہوتی تھی۔ باوضو نبض پر ہاتھ رکھتے اور زبان سے یہ آیۂ مبارکہ پڑھتے :

سبحانک لَا عِلمَ لَنَآ اِلَّا مَاعَلَّمْتَنَا اِنَّکَ اَنْتَ العلیم الحکیم

شفاء الملک کا نورانی چہرہ، دھیمے انداز میں نفیس اور عمدہ گفتگو اور مکمل توجہ مریض کی شفایابی میں معاون ہوتی تھی۔ شفاء الملک اپنے شاگردوں کو یہ نصیحت فرماتے کہ مریض اپنے معالج کے مشفقانہ برتاؤ کا متمنی ہوتا ہے۔ اگر معالج مریض کا معائنہ کرتے وقت ترش رُوئی اور تحکمانہ طرزِ عمل کا مظاہرہ کرتا ہے تو اُس سے بڑا احمق اور انسان دشمن شخص کون ہو سکتا ہے۔

ایک اچھے طبیب کے بارے میں شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی کے خیالات حسبِ ذیل تھے :

۱۔ اپنے فن کے بارے میں کُلّی مہارت رکھتا ہو۔
۲۔ مردم شناس ہو۔
۳۔ خدا کی خوشنودی اور خدمتِ انسانیت کو مقدم خیال کرتا ہو۔
۴۔ متقی، پرہیزگار اور صالح و متین ہو۔
۵۔ ارکانِ دین کا پابند ہو۔
۶۔ صفائی پسند ہو اور اصولِ حفظانِ صحت کا پابند ہو۔

شفاء الملک کا پیشہ طبابت ضرور تھا مگر جلبِ زر اس پیشہ کا مقصد نہ تھا بلکہ اُن کے نزدیک دکھی انسان کی خدمت کرنا اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور قُرب کا ایک ذریعہ تھا۔ آپ تہی دامن مریضوں کا علاج عموماً مفت کیا کرتے تھے اور انہی خوبیوں کے باعث اللہ تعالیٰ نے آپ کو دستِ شفا عطا کیا تھا۔ اور اکثر مایوس العلاج مریض بھی آپ کے علاج سے شفا پاتے تھے۔ مایوس العلاج مریضوں کی شفایابی کے واقعات شفاء الملک نے "افاداتِ قرشی" میں تفصیل کے ساتھ درج فرمائے ہیں۔

شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی ایک نامور معالج تھے آپ شاعرِ مشرق علامہ اقبال کے معالج خصوصی بھی رہے جبکہ علامہ اقبال بسترِ علالت پر تھے تو شفاء الملک انھیں دیکھنے روزانہ جاوید منزل جایا کرتے تھے اور کئی کئی گھنٹے علامہ اقبال کے ساتھ رہتے تھے۔ علامہ اقبال کو شفاء الملک کی ذاتِ اقدس پر بڑا اعتماد تھا اور اُن سے خصوصی لگاؤ تھا۔ علامہ اقبال فرمایا کرتے تھے کہ حکیم محمد حسن قرشی میرے پاس بیٹھے رہیں یہی میرا علاج ہے۔

شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی بھی علامہ اقبال کا بہت احترام کرتے تھے چنانچہ علامہ محمد اقبال کی خواہش ہی پر آپ نے ۱۹۲۷ء میں "قرشی دواخانہ" قائم فرمایا اور اس دواخانہ نے لاہور میں بہت عروج پایا۔ شفاء الملک نے اس دواخانہ سے ایک ماہنامہ "قومی صحت" بھی جاری فرمایا جو نہایت آب و تاب سے آج بھی ضوفشاں ہے۔ قرشی دواخانہ دور حاضر میں "قرشی انڈسٹریز حطار" کی شکل میں دواسازی کا اعلیٰ مرکز بنا ہوا ہے جہاں شفاء الملک قرشی کی منتخب و مجرب مرکب ادویات سائنٹفک اصولوں کے مطابق تیار کی جاتی ہیں۔

شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی نے ۱۹۳۷ء میں سکندر حیات خاں صاحب وزیر اعلیٰ پنجاب کا معرکۃ الآرا علاج کیا جبکہ وہ گردہ کی پتھری میں مبتلا تھے۔ آپ نے یونانی ادویات استعمال کرا کے اُن کی پتھری کو دفع کیا۔ اس کامیاب علاج سے وہ بہت متاثر ہوئے اور زبدۃ الحکماء حکیم محمد حسن قرشی کو شفاء الملک کے خطاب سے سرفراز فرمایا۔

مسیح الملک حکیم اجمل خاں دہلوی کی وفات (۱۹۲۷ء) کے بعد آل انڈیا آیورویدک اینڈ یونانی طبی کانفرنس دہلی تعطل کا شکار تھی۔ قیام پاکستان کے بعد شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی نے طبی کانفرنس کو دوبارہ منظم کیا اور اطباء کو متحد کرنے اور ان کے حقوق کے تحفظ کے لیے سعی بلیغ فرمائی۔ حکومت پاکستان سے علم طب اور اطباء کو خطرات سے محفوظ و مامون رکھنے کی ضمانت حاصل فرمائی اور اس کے علاوہ پاکستان میں طب یونانی کے فروغ اور اس طب سے متعلقہ اداروں کو تسلیم کرانے کے لیے ۱۹۶۵ء کا طبی ایکٹ (II) ۶۵ کا قانون بھی نافذ کرایا اور مشرقی و مغربی پاکستان میں اطبا کا رجسٹریشن جاری کرایا اور بارہ طبی درسگاہوں کا رجسٹریشن کرایا۔ شفاء الملک کی ہی کوشش سے طبی بورڈ قائم ہوا اور طبی فارما کوپیا شائع ہوا۔ آپ کی اعلیٰ طبی خدمات کو سراہتے ہوئے اطبائے کرام نے شفاء الملک کو تاحیات طبی بورڈ کا صدر منتخب فرمایا اور اس طرح پاکستان میں ایک مضبوط و توانا طبی جماعت وجود میں آئی۔

شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی ایک ہمہ جہت شخصیت کے مالک تھے وہ ایک ماہر طبیب، ایک عالم اور قومی رہنما بھی تھے۔ انھوں نے مختلف قومی تحاریک میں نمایاں حصہ لیا۔ تحریک آزادی، تحریک خلافت، تحریک پاکستان اور تحریک اتحاد اسلامی کے لیے سرگرم رہے آپ تحریک پاکستان کے ساتھ خلافت کمیٹی کے نائب صدر بھی رہے۔

آپ ابتداءً کانگریس کے حامی تھے لیکن جب قائداعظم کی قیادت میں مسلم لیگ نے مسلمانوں کے لیے علیحدہ وطن حاصل کرنے کی جدوجہد کا آغاز کیا تو آپ ایک مجاہد کی طرح قائداعظم کی قیادت میں مسلم لیگ کے حامی ہوئے اور ۱۹۴۰ء میں مسلم لیگ کے فیصلہ کے مطابق شفاء الملک کا خطاب حکومت کو واپس کر دیا اور جب سول نافرمانی کی تحریک شروع ہوئی تو آپ کا نام بطور ڈکٹیٹر تجویز کیا گیا۔

تالیفات و تصنیفات

شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی نے علم طب کے فروغ کی خاطر سعی بلیغ فرمائی اور طب یونانی کو جو عربی و فارسی زبانوں تک محدود تھی زبانِ اردو میں نہایت فصیح و سلیس انداز پر منتقل فرمایا اور طب یونانی کے مختلف موضوعات کلیات، علم الادویہ، معالجات پر نہایت مفید معیاری کتابیں تصنیف و تالیف فرمائیں کہ جن کی مدد سے اردو داں طلبہ کے لیے علم طب کا حصول آسان ہو گیا۔ آپ کی تالیف کردہ طبی کتب سے نہ صرف طلبہ بلکہ اطباء نے بھی خاطر خواہ

استفادہ کرکے فنِ طب میں مہارت حاصل کی۔ آپ کی تالیفات و تصنیفات کی فہرست حسب ذیل ہے۔

۱۔ تذکرۂ مسیح الملک ــــــ مشیر الاطباء کا مسیح الملک نمبر جو ماہ نومبر و دسمبر ۱۹۲۸ء میں شائع ہوا شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی اپنے استادِ مکرم مسیح الملک حکیم اجمل خاں سے بڑی عقیدت رکھتے تھے اور ان کے مشن کے ایک عظیم مجاہد تھے لہٰذا مسیح الملک کی وفات سے بہت متاثر ہوئے اور تذکرہ مسیح الملک نہایت جامع طور سے مرتب فرماکے مشیر الاطباء کے خصوصی نمبر کے طور پر شائع کیا۔ آپ کا یہ وقیع تذکرہ درحقیقت خاندان شریفی اور اس کے مایۂ ناز فرزند مسیح الملک حکیم اجمل خاں کے کارناموں کی ایک مستند دستاویز ہے بلکہ خاندان شریفی، آیورویدک اینڈ یونانی طبی کالج قرول باغ دہلی، ہندوستانی دواخانہ دہلی اور آل انڈیا آیورویدک اینڈ یونانی طبی کانفرنس ایک جامع و مستند تاریخ ہے جو آج بھی اطباء کے لیے مشعلِ راہ ہے۔

۲۔ کتاب الکلیات ــــ یہ کتاب علم طب کے مبادیات سے متعلق کتاب موجز مصنفہ علامہ علاء الدین قرشی اور کتاب اقصرائی مصنفہ علامہ جلال الدین اقصرائی کے سلیس و فصیح اردو ترجمہ پر مشتمل ہے۔ طب یونانی کے طلبہ اس کتاب کا مطالعہ کرکے فلسفۂ طب کو بخوبی ذہن نشین کر سکتے ہیں۔

۳۔ جامع الحکمت ــــ شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی کی تصانیف سے یہ کتاب ایک اہم اور جامع کتاب ہے اور طب قدیم و جدید کا ایک مثالی شاہکار ہے اور معالجانہ نقطۂ نظر سے ایک نہایت مفید و منتخب ذخیرہ ہے اور تاریخ طب، تشریح جسم انسانی، اصولِ صحت، علم الامراض اور تشخیص الامراض جیسے اہم طبی موضوعات پر مشتمل ہے۔

۴۔ طبی فارماکوپیا ــــ شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی نے اپنے پچاس سالہ طبی تجربات کی روشنی میں تلاش و تحقیق کے بعد قدیم و جدید ذخیرۂ طب سے استفادہ فرماکے امراض جسمانی کے مفید و مجرب نسخہ جات منتخب فرماکے یہ جامع فارماکوپیا مرتب فرمایا ہے جو طلبہ و اساتذۂ طب یونانی کے لیے بہت مفید ہے۔

۵۔ سلک مروارید ــــ شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی نے نہایت عرق ریزی کے ساتھ امراض مردانہ پر قدیم و جدید معلومات و مجربات کا انتخاب فرماکے یہ جامع کتاب مدون فرمائی ہے اور طلبہ و اطباء کے لیے نہایت مفید ہے۔

۶۔ دستور الاطباء ــــ یہ ایک نہایت جامع مطب ہے جو شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی صاحب نے خاندان شریفی، خاندان عزیزی، خاندان رضوی اور خاندان سلیمی کے معمولات مطب سے استفادہ فرماکے مرتب فرمایا ہے۔ یہ جامع مطب بھی طب کے طلبہ کے لیے نہایت مفید ہے۔

مذکورہ بالا کتب کے علاوہ (۷) تذکرۃ الاطباء (۸) بیاض خاص (۹) بیاض مسیحا (۱۰) رموز مطب (۱۱) افادات مسیح الملک (۱۲) مختصر الکلیات (۱۳) قانون ازدواج (۱۴) طب اسلامی اور سائنس (۱۵) طب قدیم اور حکومت پنجاب (۱۶) تذکرہ عقاقیر (۱۷) ترجمہ رسالہ جالینوس بھی شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی صاحب کی تالیفات سے نہایت سود مند کتب ہیں اور طلبہ و اطباء کے لیے مفید ہیں۔

شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی کی مذکورہ بالا تصانیف و تالیفات کے مطالعہ سے واضح ہو جاتا ہے کہ آپ اقلیم قلم کے بادشاہ تھے۔ انھوں نے اپنی کتب اور طبی مقالات کے ذریعہ علم طب کے طلبہ اور اطباء کے لیے ایک گرانقدر سرمایہ بزبان اردو مہیا فرمایا جس سے خاطر خواہ فائدہ اٹھا کر وہ طبی میدان میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔

قرشی لائبریری ـــــ ادارہ قرشی لاہور سے متعلق قرشی لائبریری بھی قائم ہے جسے آپ کے فرزندان نے فروغ دیا ہے۔

حج بیت اللہ ـــــ شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی ۱۹۶۵ء میں حج بیت اللہ سے مشرف ہوئے۔ جب آپ حجاز مقدس پہنچے تو سعودی عرب کے فرمانروا سلطان عبدالعزیز السعود کے شاہی مہمان رہے۔ حج کے بعد آپ کی شخصیت میں زبردست روحانی انقلاب آیا۔ نماز پنجگانہ کے علاوہ تہجد کی ادائیگی بھی فرمانے لگے۔ قرآن پاک اور محبوب کبریا حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات سے والہانہ عشق تھا۔ آپ کے یہاں روزانہ حافظ ابراہیم صاحب تشریف لاتے تھے آپ ان سے تلاوت کلام پاک سُنا کرتے اور اس دوران اکثر آنسوؤں سے آپ کی ریش مبارک بھیگ جاتی تھی۔ آپ نے ایک مجلس ذکر کا بھی اہتمام فرمایا تھا یہ مجلس ہر جمعہ کو ہر رکنِ مجلس کے گھر باری باری نمازِ عصر کے بعد منعقد ہوتی اور نمازِ مغرب تک جاری رہتی تھی اس مجلس میں تلاوت کلام پاک اور ذکر باری تعالیٰ جاری رہتا تھا۔ نمازِ مغرب ادا کرنے کے بعد کوئی بزرگ اس انداز میں دعا کرتا کہ اکثر حاضرینِ مجلس پر رقت طاری ہو جاتی تھی۔ حکیم مرزا محمد یحییٰ، شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی کے جلوت و خلوت میں ساتھی تھے اور جب بھی کوئی مسئلہ درپیش ہوتا اُن سے مشورہ ضرور لیتے تھے۔ آپ ڈھائی تین بجے شب میں نمازِ تہجد ادا کرتے اور پھر فکر اذکار میں مصروف ہو جاتے۔ قرشی صاحب اس راز سے واقف تھے کہ بے آہِ سحر گاہی کچھ حاصل نہیں ہوتا بقول علامہ اقبال ؎

عطار ہو، رومی ہو، رازی ہو، غزالی ہو — کچھ ہاتھ نہیں آتا بے آہِ سحر گاہی

وفات ـــــ شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی اپنی زندگی کے تابندہ نقوش آنے والی نسلوں کی رہنمائی کے لیے چھوڑ کر ۱۶ دسمبر ۱۹۷۴ء کو اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملے وہ اپنی ذات سے ایک انجمن اور ایک ادارہ تھے۔ اُن کی یادوں کے نقوش تاباں و درخشاں ہیں وہ ایک محب وطن اور اسلام کے شیدائی تھے اور ایک ذی علم، طبیبِ ماہر، نیک نفس، زاہد و متقی اور منکسر المزاج انسان تھے اور حقیقت یہ ہے کہ وہ طب اسلامی کے مجاہد اعظم تھے۔ ان کی قومی، ملکی اور طبی خدمات تاریخ ہند و پاک میں ہمیشہ روشن رہیں گی۔

آپ کی آخری آرام گاہ اس سڑک کے کنارے پر ہے جس پر لاہور کی وسیع و عریض جنازہ گاہ ہے۔

خاندان ـــــ شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی کا عقد نکاح محترمہ بلقیس بیگم صاحبہ دختر جناب کریم الدین صاحب کنٹریکٹر جنگلات کے ساتھ ہوا۔ آپ کے چار فرزندان آفتاب قرشی، ریاض قرشی، سعید قرشی اور اقبال قرشی اور تین دختران ثریا قرشی، ساجدہ قرشی اور قرشی ہوئیں۔ آپ کے فرزندان کے حالات حسب ذیل ہیں۔

حکیم آفتاب احمد قرشی ـــــ آپ کی ولادت گجرات میں ۶ جون ۱۹۲۴ء بروز جمعہ ہوئی۔ لاہور کے ایک اسکول سے میٹرک کیا۔ طب کی تعلیم طبیہ کالج لاہور میں حاصل کی۔ زبدۃ الحکماء کی سند امتیاز کے ساتھ حاصل کی۔ دوران تعلیم تحریک پاکستان زوروں پر تھی آپ نے اس تحریک میں مسلم اسٹوڈینٹ فیڈریشن کے پلیٹ فارم سے بھرپور حصہ لیا اور مسلم لیگ کا پیغام گھر گھر پہنچایا۔ بانیٔ پاکستان قائداعظم محمد علی جناح نے اُن کی تحریک پاکستان کی خدمات کے اعتراف میں انھیں اپنی دستخطی سند امتیاز سے نوازا۔

حکیم آفتاب احمد قرشی کو ادیب، خطیب، طبیب اور مفکر کی خوبیاں ورثہ میں اپنے والد بزرگوار شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی صاحب سے ملی تھیں جن کو اُن کی عملی جدوجہد نے چار چاند لگا دیئے۔ یہ امر بھی حکیم آفتاب احمد قرشی کے لیے باعثِ فخر ہے کہ آپ کی تربیت شفاء الملک نے خود ہی فرمائی اور آفتاب احمد قرشی کو اُن کی معیت میں ملک کی نامور شخصیات سے ملاقات کا شرف حاصل ہوا اور انھوں نے ان شخصیات سے استفادہ کر کے اپنی حیات کو کندن بنا دیا۔

۱۹۷۴ء میں شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی کی وفات سے جو خلاء پیدا ہوا تھا اُسے حکیم آفتاب احمد قرشی نے اپنی شب و روز لگن اور جذبۂ خدمت سے پورا کیا۔ انھوں نے موتمر اسلامی کی صدارت قبول فرما کے اس عظیم ذمہ داری کو نبھایا۔ اطباء کے حقوق کے تحفظ کے لیے جدوجہد کو نہ صرف جاری رکھا بلکہ سرکاری سطح پر طب کے فروغ کے لیے پنجاب میں اہم اقدامات کرائے۔ ان کی کاوش سے طبی ڈسپنسریوں کا قیام اور ان میں اطباء کا تقرر، طب کے لیے اسسٹنٹ ڈائرکٹر کا تقرر، بلدیاتی اداروں میں اطباء کی طغیانی، حج کے موقع پر میڈیکل مشن میں اطباء کا شمول، وفاقی سطح پر خاندانی منصوبہ بندی میں اطباء کی شمولیت، طبی کانفرنس پاکستان کی تنظیم، طبیہ کالج کا قیام، طبیہ کالج کی گرانٹ میں اضافہ، صنعت دواسازی کو منظم اور مربوط کرنے کے لیے "پاکستان طبی فارماسیوٹیکل مینوفیکچرز ایسوسی ایشن کا قیام عمل میں آیا۔

حکیم آفتاب احمد قرشی کا مطالعہ نہایت وسیع تھا۔ آپ پنجاب لائبریری کے لائف ممبر تھے۔ صبح "پنجاب لائبریری" جاتے اور اپنی پسند کی کتب وہاں سے حاصل کر کے مطب پہنچتے، شب میں مطالعہ فرماتے اور صبح کتب واپس کر کے دیگر کتب حاصل فرماتے۔ تقریر کے ساتھ وہ قلم کے بھی دھنی تھے۔ اُن کی تحریر میں بقول شورش کاشمیری تمام الفاظ اجزائے نسخہ کی طرح مربوط ہوتے۔ کوئی لفظ فالتو نہ ہوتا۔ خود شاعر نہ تھے لیکن اپنی تقریر و تحریر میں نامور شعراء کے برمحل اور مناسب اشعار کو ضم کرنے پر بڑا عبور رکھتے تھے۔ آپ نے شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی کی وفات کے بعد ان کی کمی کو تاحیات محسوس نہ ہونے دیا اور بالآخر ۱۶ر دسمبر ۱۹۸۱ء کو اس عالمِ فانی سے، عالمِ جاودانی کو رخصت ہوئے۔ آپ کی آخری آرام گاہ ان کے پدر بزرگوار کی قبر کے متصل واقع ہے۔

محسنِ طب حکیم آفتاب احمد قرشی اُن یادگار ہستیوں میں سے تھے جن کے کارہائے نمایاں آنے والی نسلوں کے لیے قابلِ تقلید ہیں وہ ایک عظیم طبی رہنما تھے۔ پاکستان طبی کانفرنس کے جنرل سکریٹری، قومی کونسل برائے طب کے نائب صدر۔ پاکستان موتمر عالم اسلامی کے صدر۔ تحریک اسلامی کے نامور مجاہد اور ممتاز سماجی کارکن تھے۔
مسیح الملک حکیم اجمل خاں نے طب کی جو شمع روشن کی شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی نے اس کو فروزاں کیا اور مسیح الملک ثالث حکیم محمد نبی خاں جمال سویدائی نے اس کو چار چاند لگائے اور حکیم آفتاب احمد قرشی نے ان تاجدارانِ فن کے طبی مشن کو فروغ دیا۔

حکیم ریاض احمد قرشی ــــ آپ ۱۹۲۶ء میں لاہور میں پیدا ہوئے۔ بہت ہونہار تھے۔ ابتدائی تعلیم آفتاب قرشی کے ساتھ شروع ہوئی۔ مطالعہ کا آپ کو بہت شوق تھا۔ لاہور کی سبھی لائبریریوں سے استفادہ کیا۔ اپنے بڑے بھائی کے ساتھ تحریک پاکستان میں حصہ لیا اور قید و بند کی صعوبتیں بھی برداشت کیں۔ شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی نے اپنے ما

مطب میں بٹھایا جس سے انھیں خاصا تجربہ ہوا۔ حکیم ریاض قرشی اپنی نگرانی میں ادویات تیار کراتے اس لیے آپ کو ابتدا ہی سے دواؤں کی شناخت اور دواؤں کی تاثیرات کے بارے میں وسیع تر تجربہ ہو گیا۔ مطب میں حکیم آفتاب قرشی اور حکیم ریاض قرشی دونوں کی موجودگی میں مریض حکیم ریاض قرشی ہی کو نبض دکھانے پر اصرار کرتے تھے حکیم ریاض احمد قرشی صاحب ماہنامہ قومی صحت لاہور کے چیف ایڈیٹر بھی ہیں۔

حکیم سعید احمد قرشی ـــــ آپ ۱۹۴۴ء میں گجرات میں پیدا ہوئے۔ زرخیز ذہن کے مالک تھے اور تحقیق و جستجو کا بڑا شوق تھا اور ہمہ وقت مطالعہ کتب میں محو رہتے تھے۔ میٹرک پاس کرنے کے بعد امراض نے گھیر لیا جس کی وجہ سے تعلیم کی تکمیل نہ کر پائے پس آپ کا دل دنیا سے اچاٹ ہو گیا اور دنیا کو تیاگ کر اللہ سے لو لگائی۔ دینی کتب کا مطالعہ شروع کیا اور متعدد تفاسیر کا مطالعہ کیا۔ جب رو بہ صحت ہوئے تو والد صاحب کے ساتھ مطب میں بیٹھے اور طب کے اسرار و رموز کو بھی سمجھا اور بالآخر جوئبرجی میں خدمت الناس کے جذبہ کے تحت مطب شروع کیا اور مریضوں کے علاج و معالجہ کے ساتھ تبلیغ دین بھی فرماتے رہتے ہیں۔

اقبال احمد قرشی ـــــ آپ ۱۹۴۵ء میں لاہور میں پیدا ہوئے۔ اقبال قرشی صاحب نے جب آنکھ کھولی تو تحریک پاکستان اپنے عروج پر تھی۔ آپ نے مسلم ماڈل ہائی اسکول سے میٹرک ۱۹۵۹ء میں امتیاز کے ساتھ کیا اور اسلامیہ کالج ریلوے روڈ سے ایف۔ ایس۔ سی پاس کیا۔ آپ کو انجینیرنگ سے زیادہ دلچسپی تھی چنانچہ آپ نے انسٹی ٹیوٹ آف کیمیکل ٹیکنالوجی پنجاب یونیورسٹی میں داخلہ لیا اور یہاں سے بی۔ ایس۔ سی آنرز ان کیمیکل ٹیکنالوجی اور اس کے بعد ایم۔ ایس۔ سی کیمیکل انجنیرنگ کیا۔ اس کے بعد ان کا باہر جانے کا ارادہ تھا مگر آپ کے والد شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی صاحب نے اُن کا باہر جانا گوارا نہ فرمایا اور فرمایا کہ بیٹا جب تک تمہارے باہر جانے کا انتظام نہیں ہو جاتا ہمارے دواسازی کے شعبہ کو دیکھو، پس آپ نے ادارہ دواسازی کی باگ ڈور سنبھالی۔ آپ کی توجہ اور کوشش سے ادارۂ قرشی پاکستان میں دواسازی کا ایک مثالی ادارہ بن گیا۔

۱۹۹۴ء میں اقبال قرشی صاحب نے ایک فلاحی ادارہ "قرشی فاؤنڈیشن کے نام سے اپنے والد مرحوم شفاء الملک الحاج حکیم محمد حسن قرشی کی یاد میں قائم فرمایا اور پہلے مرحلے میں قرشی فاؤنڈیشن کی جانب سے دینی طلبہ و طالبات کی تعلیم و تربیت اور انھیں جدید سائنسی علوم سے ہم کنار کرنے کے لیے حسن پلازہ تعمیر کرایا گیا جس کی تمام آمدنی جامعہ اشرفیہ اور اس میں زیر تعلیم تمام طلبہ و طالبات کے لیے وقف کر دی گئی اور اس طرح جامعہ اشرفیہ کو معاشی طور پر خود کفیل بنا دیا گیا تاکہ اس کا نظام تعلیم درست رہے اور معیارِ تعلیم بلند ہو۔ علاوہ ازیں اسکول اور قرشی طبی شفاخانہ بھی قائم کیا گیا۔ ان منصوبوں کی تکمیل پر چھبیس ۲۶ دیہات کے تقریباً ایک ہزار طلبہ و طالبات زیور تعلیم سے آراستہ ہو سکیں گے اور مفت طبی سہولتیں بھی میسر آسکیں گی۔

قرشی فاؤنڈیشن نے اقبال قرشی کے ایماپر اطباء اور علماء کے تعاون سے دیہی عوام کا معیارِ صحت بلند کرنے کے لیے ایک جامع منصوبہ بنایا اور اولاً اس منصوبہ کے تحت ایک کتاب بعنوان "کتاب الصحت" "A hand book of Basic Health" مرتب کر کے قرشی فاؤنڈیشن کی جانب سے شائع کی جس میں صحت مند زندگی گذارنے کے عام فہم طریقے بیان کیے ہیں۔ ابتدائی طبی امداد پہنچانے کے لیے معمولی اور گھر میں عام طور سے دستیاب ہونے والی ادویات سے

علاج تجویز کیا گیا ہے۔ اتفاقی حادثات اور ان سے بچاؤ کے طریقوں پر تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے اور اس لحاظ سے یہ کتاب الصحت بنیادی صحت سے متعلق ذہنی بیداری پھیلانے کے لیے منصوبہ کی پہلی کڑی ہے۔

پنجاب طبیہ کالج جھنگ قائم شدہ ۱۹۸۰ء نے سب سے پہلے حضرت شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی کے جشنِ صد سالہ تقریبات کے انعقاد کی تحریک پیش کی ہے جسے بہ کمال مہربانی قرشی فاؤنڈیشن (ٹرسٹ) کے چیرمین اقبال احمد قرشی نے باقاعدہ طور پر خصوصی اجلاس میں منظوری دے دی ہے۔ اور حضرت شفاء الملک کی گرانقدر اسلامی، طبی، علمی، ادبی اور قومی خدمات کے بارے میں کالج کا سالنامہ ۹۸-۱۹۹۷ء میگزین "نقوشِ طب" کا خصوصی شمارہ شفاء الملک نمبر شائع کرنے کا فیصلہ بھی کیا گیا ہے جسے شفاء الملک حکیم محمد حسن قرشی کے جشنِ صد سالہ کی خصوصی تقریب میں پیش کیا جائے گا۔ جشنِ صد سالہ شفاء الملک کمیٹی کے چیرمین حکیم سید محمد ادریس بخاری صاحب ہیں۔

مصادر

مضمون مذکورہ بالا کی تدوین میں مجھے ماہنامہ قومی صحت لاہور کے سولہ شماروں سے بڑی مدد ملی جو دسمبر ۱۹۹۶ء تا مارچ ۱۹۹۸ء تک شائع ہوئے ہیں۔ یہ شمارے مجھے محترم حکیم محمد اعجاز فاروقی صاحب مدیر ماہنامہ قومی صحت نے ازراہ کرم میری فرمائش پر ارسال فرمائے۔ اس عنایت و کرم کے لیے موصوف کا شکر گذار ہوں۔ اس کے علاوہ ماہنامہ الحکیم لاہور کے بیس سال کے شمارے میرے ذاتی ذخیرہ میں موجود ہیں جن سے شفا الملک قرشی صاحب بھی وابستہ رہے۔ "تذکرۂ مسیح الملک" خصوصی شمارہ مشیر الاطباء ماہ نومبر و دسمبر ۱۹۲۸ء ناظم مشیر الاطباء و چشمہ زندگی، حویلی کابلی مل لاہور کے اہتمام سے شائع ہوا ہے۔ تذکرہ مسیح الملک، مسیح الملک حکیم اجمل خاں کے سوانح و حالات پر زبدۃ الحکماء محمد حسن قرشی صاحب پرنسپل طبیہ کالج لاہور کی اولین تالیف کردہ کتاب ہے اور یہ بھی مصادر میں شامل ہے۔

سہ ماہی فکر و نظر علی گڑھ

جلد: ۳۶ ۱۹۹۹ء شمارہ: ۴

مدیر:
پروفیسر محمد سالم قدوائی

نائب مدیر:
محمد صابر

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

قیمت :

فی شمارہ ——— بیس روپے [۲۰]

سالانہ ——— ساٹھ روپے [۶۰]

طلبائے اے۔ ایم۔ یو کے لیے

سالانہ ——— پینتیس روپے [۳۵]

بیرون ملک

سالانہ ——— پندرہ امریکی ڈالر

ٹینگ : ساجد علی خاں

طباعت : اے۔ ایم۔ یو۔ پریس، علی گڑھ۔ فون۔ ۳۰۶۸۳۲

ترتیب

— قرآن مجید کی تاویل و تفسیر میں آزادی کے حدود ۵
مولانا ضیاء الدین اصلاحی
— شعر و شاعری ۱۵
مولوی محمد کریم الرضا خان
— انقلاب ۱۸۵۷ء: جہادِ شاملی و تھانہ بھون ۳۰
پروفیسر عابدہ سمیع
— ٹامس واکر آرنلڈ کے نام دو غیر مطبوعہ خط ۴۱
پروفیسر اصغر عباس
— علمائے اصول کے نزدیک خبر مشہور اور اس کی شرعی حیثیت ۴۵
ڈاکٹر محمد باقر خان خاکوانی
— مولانا سید سلیمان ندوی کی تصانیف کے تراجم ۵۹
ڈاکٹر محمد الیاس اعظمی
— اردو کی ابتدائی داستانیں: سب رس سے باغ و بہار تک ۶۹
ڈاکٹر صغیر افراہیم
— اردو زبان کی تدریس کے جدید تقاضے ۷۷
ڈاکٹر سید عبدالباری
— ملا بدایونی کے علمی کارنامے ۸۳
سید اختیار جعفری
— رافعی: ایک ادیب ایک مفکر — اجمالی تعارف
ڈاکٹر محمد حبیب الرحمٰن

ضیاء الدین اصلاحی*

قرآن مجید کی تاویل و تفسیر میں آزادی کے حدود

سلف نے قرآن مجید کی تفسیر و تاویل کے سب سے بہتر اور قابل اعتماد طریقے یہ بتائے ہیں۔

ا۔ تفسیر القرآن بالقرآن۔ یعنی قرآن مجید کی تفسیر خود اسی سے کی جائے کیونکہ جو بات ایک جگہ مجملاً بیان کی گئی ہے، دوسری جگہ اس کی پوری تفصیل و وضاحت کردی گئی ہے، علماء کا مشہور قول ہے کہ القرآن یفسر بعضہ بعضاً۔

تفسیر القرآن بالسنۃ۔ اگر قرآن کی تفسیر قرآن میں نہ ملے تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے، جو قرآن کی شرح و تفسیر کرتی ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حکم دیا ہے وہ قرآن مجید ہی سے ماخوذ و مستنبط ہے، قرآن مجید نے خود آپ کو اپنا مبین و شارح کہا ہے۔

انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک اللہ و لا تکن للخائنین خصیما (نساء ۴: ۱۰۵)	بے شک ہم نے تیری طرف کتاب حق کے ساتھ اتاری کہ تو لوگوں کے درمیان اس کے مطابق فیصلہ کرے جو تجھے خدا نے سمجھایا ہے اور تم خائن لوگوں کی طرف سے جھگڑنے والے نہ ہو۔

دوسری جگہ ہے۔

وما انزلنا علیک الکتاب الا لتبین لھم اختلفوا فیہ وھدی ورحمۃ لقوم یومنون (نحل ۱۶: ۶۴)	اور ہم نے تم پر اس لیے کتاب اتاری کہ تو ان کو وہ چیز جس میں جھگڑ رہے ہیں کھول کر بیان کردے اور یہ ایمان والوں کے لیے ہدایت و رحمت ہے۔

تفسیر القرآن باقوال الصحابہ۔ جب قرآن و سنت میں تفسیر نہ ملے تو اس کی جستجو اقوال صحابہ میں کرنی چاہیے کیونکہ مخصوص قرائن و حالات کے مشاہدے کی وجہ سے وہ مطالب قرآن سے سب سے زیادہ واقف اور جاننے والے تھے اور مکمل فہم سلیم، علم صحیح اور عمل صالح سے بھی بہرہ ور تھے۔

---

* ناظم دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی۔ اعظم گڑھ

تفسیر القرآن باقوال التابعین — اگر تفسیر نہ قرآن میں ملے، نہ سنت نبوی اور اقوالِ صحابہ میں تو بہت سے ائمہ اقوال تابعین کی طرف رجوع کرتے ہیں مثلاً، مجاہد بن جبیر جو علم تفسیر میں خدا کی ایک نشانی تھے اور دوسرے تابعین و تبع تابعین وغیرہ کی طرف۔[1]

تفسیر قرآن کے یہ چاروں طریقے واقعی بڑے اہم ہیں اور معقولی تفسیروں کے رواج سے پہلے انہی پر زیادہ اعتماد کیا جاتا تھا۔ مگر اول الذکر کے علاوہ دوسرے تمام طریقوں کا اصل دارو مدار نقل و روایت پر ہے اس لیے جو کچھ صحیح طریقہ سے منقول و مروی ہوگا اسی پر اعتماد کیا جائے گا، اور اگر رسولؐ سے کوئی چیز بطریق صحیح ثابت ہو تو پھر اس کے بعد کسی اور چیز کی ضرورت ہی نہیں رہ جاتی کیونکہ قرآن مجید کی تفسیر کرنے کا حق رسول اللہ اور صحابہ کرام سے زیادہ نہ کسی کو ہو سکتا ہے اور نہ رسول اللہ اور صحابہ کرام کی تفسیر سے زیادہ کسی کی تفسیر درست و معتبر ہو سکتی ہے، لیکن تفسیر میں آنحضرتؐ سے بطریق مرفوع بہت کم منقول ہے۔ اسی طرح صحابہ کرام سے بھی تفسیر کے سلسلہ میں کچھ زیادہ منقول نہیں ہے، صحاح میں تفسیر کے ابواب نہایت مختصر ہیں کسی سورہ کے ایک یا دو لفظوں اور کسی سورہ کی صرف ایک یا دو آیتوں کے متعلق روایات درج ہیں۔

علامہ سیوطی نے الاتقان فی علوم القرآن کے آخر میں ان تفسیری روایتوں کو جمع کیا ہے جو صحابہ نے رسول اللہ سے بیان کی ہیں مگر یہ ان کی کتاب کے ۲۰ صفحوں سے زیادہ نہ ہوں گی جو نقد و جرح کے بعد اور بھی کم ہو جائیں گی پھر جو روایتیں بیان کی گئی ہیں وہ زیادہ تر قرآنی الفاظ کے معانی پر مشتمل ہیں۔

رہیں وہ کتب تفسیر جن میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات، صحابہ کے آثار اور اہل تاویل کے اقوال جمع کرنے پر اصل توجہ مرکوز کی گئی ہے، ان میں ضعیف اور موضوع روایتوں کی کثرت ہے، امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

> "تفسیر، حدیث اور مغازی میں ہمارے نبیؐ اور دوسرے انبیاء علیہم السلام کی طرف اگرچہ بہت کچھ منسوب ہے مگر نقل صحیح ہی اسے رد بھی کر دیتی ہے . . . دین میں جن منقولات کی ضرورت ہے خدا نے ان کی صحت اور بطلان کے دلائل قائم کر دیئے ہیں اور معلوم ہے تفسیر میں بھی زیادہ تر منقولات ویسی ہی ہیں جیسی مغازی و ملاحم میں ہیں . . . امام احمد کا مشہور قول ہے ثلاثة کتب لا اصل لها التفسیر والمغازی والملاحم۔[2]

اب ہمارے پاس تفسیر قرآن کا سب سے بہتر اور قابلِ اعتماد ذریعہ یہی رہ جاتا ہے کہ مشکلات قرآن میں اصل رہنما اسی کو بنایا جائے اور خود اسی کی روشنی میں اس کی تفسیر کی جائے مگر اس کے لیے فکر و نظر سے کام لینے اور بڑے غور و فکر کی ضرورت ہے، جس کی دعوت ہم کو خود قرآن مجید نے بار بار دی ہے۔

کتاب انزلناه الیک مبارک لیدبروا آیاته و لیتذکر اولوا الالباب (ص ۳۸ : ۲۹)	یہ مبارک کتاب ہم نے تمہاری طرف اتاری تاکہ لوگ اس کی آیتوں پر غور کریں اور عقل مند نصیحت حاصل کریں۔

---

۱ ملاحظہ ہو علامہ ابن تیمیہؒ کا رسالہ اصول تفسیر مترجم مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی۔ ص ۹۲ تا ۱۰۳، مکتبہ سلفیہ روڈ لاہور ۱۳۸۷ھ نیز مقدمہ تفسیر ابن کثیر مطبع مصطفےٰ محمد، مصر ۱۹۳۷ء

۲ اصول التفسیر ص ۴۱

ایک جگہ ہے:

افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالھا (محمد ۴۷: ۲۴)

کیا وہ قرآن میں غور نہیں کرتے یا ان کے دلوں پر قفل پڑے ہوتے ہیں۔

ایک اور جگہ فرمایا:

- انا جعلناہ قرآناً عربیا لعلکم تعقلون (زخرف ۴۳: ۲)

ہم نے قرآن عربی زبان میں اتارا ہے تاکہ تم لوگ سمجھو۔

ایک اور سورہ میں ہے:

وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیھم ولعلھم یتفکرون (نحل ۱۶: ۴۴)

اور ہم نے تمھاری طرف قرآن اتارا تاکہ جو لوگوں کے لیے اتارا گیا ہے اسے ان سے بیان کردو اور تاکہ وہ لوگ اس میں تفکر کریں۔

ایک جگہ ہے:

افلم یتدبروا القول (مومنون ۲۳: ۶۸) کیا ان لوگوں نے کلام پر غور نہیں کیا۔

ان آیتوں سے تدبر فی القرآن کی فرضیت قطعی طور پر ثابت ہوجاتی ہے اور یہ بھی واضح ہوجاتا ہے کہ اس کا تفسیر بالرائے سے کوئی تعلق نہیں ہے جس کی حدیثوں میں شدید مذمت کی گئی ہے، یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے تفسیر بالرائے کی وعید اور اس کی حقیقت کو سمجھ لیا جائے۔

تفسیر بالرائے کی ممنوعیت کا ذکر ان حدیثوں میں ہوا ہے۔

ومن قال فی القرآن برایہ فلیتبوأ مقعدہ من النار (ترمذی ابواب التفسیر باب ماجاء فی الذی یفسر القرآن برایہ ج ۲ ص ۱۲۳ مطبوعہ دیوبند)

اور جس نے اپنی رائے سے قرآن میں کچھ کہا اس کو چاہیے کہ دوزخ میں ٹھکانے کے لیے تیار رہے۔

دوسری حدیث ہے:

من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعدہ من النار (ترمذی ابواب التفسیر باب ماجاء فی الذی یفسر القرآن برایہ، ج ۲ ص ۱۲۳ مطبوعہ دیوبند)

جس نے قرآن میں بغیر علم کے کچھ کہا اس کو چاہیے کہ دوزخ میں ٹھکانے کے لیے تیار رہے۔

ایک اور حدیث میں ہے:

من قال فی کتاب اللہ برایہ فاصاب فقد اخطاء (ابوداؤد کتاب العلم باب الکلام فی کتاب اللہ بلا علم ج ۲ ص ۵۱۴ کلکتہ)

جس نے اپنی رائے سے قرآن میں کچھ کہا اور صحیح کہا تو اس نے غلطی کی۔

دوسری حدیث کو امام ترمذی نے غریب کہا ہے اور اس کے ایک راوی سہیل بن حزم متکلم فیہ ہیں بہرحال ان وعیدوں کی وجہ سے صحابہ کرام، تابعین اور سلف صالحین اپنی رائے سے قرآن مجید کی تفسیر کرنے میں بڑے محتاط تھے، حضرت ابوبکرؓ فرماتے ہیں :۔

ای ارض تقلنی وای سماء تظلنی اذا قلت فی القرآن برائی او بما لا اعلم (تفسیر ابن جریر ج اول ص ۲۶) مطبع میمنہ مصر

کون زمین میرا بار اٹھائے گی اور کون آسمان مجھے اپنے سایہ میں لے گا اگر میں قرآن میں اپنی رائے سے یا بغیر علم کے کچھ کہوں۔

یہی حال دوسرے صحابہ اور تابعین کا بھی تھا جس کی تفصیل موجب طوالت ہوگی۔ مگر تفسیر بالرائے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ قرآن سمجھنے میں عقل وفہم کو دخل نہ دیا جائے کیونکہ یہ بات خود تعلیم قرآن کے خلاف ہے اس کے متعلق پہلے آیتیں نقل کی جا چکی ہیں۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ تدبر سے مراد حقیقت تک پہنچنے کے لیے نیک نیتی اور دیانت کے ساتھ غور وفکر کے ہیں اور تفسیر بالرائے سے مراد اپنے گمان کے مطابق رائے دینا یہاں رائے سے مراد وہ رائے نہیں ہے جو فہم قرآن کے تمام وسائل اختیار کرنے کے بعد پوری تحقیق اور دیانتداری سے قائم کی جائے یہ تو عین ثواب اور قرآن کا مقصود ہے بلکہ وہ رائے مراد ہے جو تفسیر کے جملہ شرائط ولوازم کو نظر انداز کر کے محض اپنے کسی خیال، نظریہ اور مسلک کی تائید میں کسی نہ کسی طرح حاصل کی جائے یعنی کسی مسئلہ کی واقعی تحقیق مقصود نہ ہو بلکہ اپنے مسلک کے مطابق قرآن کے مفہوم کو ڈھالنے کی کوشش کی جائے در اصل رائے کی دو قسمیں ہیں جیسا کہ امام شاطبی نے لکھا ہے ——

"رائے کی دو قسمیں ہیں ایک وہ رائے جو کتاب وسنت کے مطابق اور عربی زبان کے قواعد کے موافق ہو، اس رائے سے اہمال وغفلت ممکن نہیں ہے . . . دوسری وہ رائے ہے جو نہ دلائل شرعیہ کے موافق ہو اور نہ کلام عرب کے قواعد کے مطابق ہو، اس قسم کی رائے بلاشبہ قابل مذمت ہے۔" (الموافقات فی اصول الکلام، ج ۳ ص ۳۵۵، مطبعہ سلفیہ مصر)

اسی طرح امام ابوبکر جصاص رازی لکھتے ہیں :۔

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد من قال فی القرآن برأیہ فاصاب فقد اخطاء اس شخص کے متعلق ہے جو قرآن کی تفسیر میں اصول سے ہٹ کر وہ بات کہے جو اس کے خیال میں آجائے اور اگر کوئی شخص آیات قرآنیہ کا مطلب بیان کرے اور اس کو ان معانی پر محمول کرے جن پر سب کا اتفاق ہے تو وہ شخص قابل تعریف اور اجر کا مستحق ہے اور وہ ان لوگوں میں ہے جن کے متعلق خدا نے ارشاد فرمایا ہے یعلمہ الذین یستنبطونہ منھم" (احکام القرآن جلد ۲ ص ۴۹)

اس سے معلوم ہوا کہ رائے مذموم اور رشی ہے اور فکر واستنباط دوسری چیز ہے حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں "علم صحیح کے دوسرے چشمے ہیں، صحیح روایت یا یقینی استدلال" (اصول تفسیر ص ۴۰)

علامہ سیوطی نے اس مسئلہ پر علمائے امت کے جو اقوال نقل کیے ہیں گو ان کا لب لباب اوپر اپنے لفظوں میں ہم بیان کر چکے ہیں تاہم ان کو بھی پیش نظر رکھنے کی ضرورت ہے وہ امام خویبی کے حوالہ سے تحریر فرماتے ہیں۔

"علم تفسیر مشکل بھی ہے اور آسان بھی، اس کا مشکل ہونا کئی وجہوں سے ہے سب سے نمایاں پہلو یہ ہے کہ وہ ایسے متکلم کا کلام ہے جس کی مراد لوگوں کو محض اسے سن لینے سے نہیں معلوم ہو سکتی،

اس کا حال امثال و اشعار وغیرہ جیسا نہیں ہے جس کا علم خود متکلم سے براہ راست یا اس سے سننے والے کے ذریعہ ہو جاتا ہے، لیکن قرآن مجید کی قطعی تفسیر کا قطعی علم رسول ﷺ سے سماع کے بعد ہی ہو سکتا ہے مگر بجز قلیل آیتوں کے یہ بات مشکل ہے، اس لیے قرآن کی مراد کا علم دلائل و علامات ہی سے ہو سکتا ہے، اس میں حکمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ اس کے بندے اس کی کتاب میں تفکر کریں، اسی لیے اس نے اپنے نبی کو تمام آیتوں کی قطعی اور مخصوص مراد متعین کرنے کا حکم نہیں دیا (الاتقان فی علوم القرآن ج ۲ ص ۱۷۴، ۱۷۵، مطبع ازہریہ مصریہ ۱۳۱۸ھ)

امام سیوطی وعید کی حدیثیں نقل کرکے لکھتے ہیں کہ ــــ

"من تکلم فی القرآن برایہ فاصاب فقد اخطاء کے بارے میں امام بیہقی ارشاد فرماتے ہیں کہ اگر یہ حدیث صحیح ہے تو اس سے مقصود وہ رائے ہے جو بلا دلیل ہو لیکن جس رائے کی بنیاد دلیل پر ہو اس کے جائز ہونے میں کیا کلام؟ اور فقد اخطاء سے مراد یہ ہے کہ اس نے طریقہ کار میں غلطی کی یعنی اہل لغت کے قاعدے کے مطابق الفاظ کی تفسیر نہیں کی اور ناسخ و منسوخ اور سبب نزول کی معرفت میں صحابہ کے آثار و اقوال کی جانب متوجہ نہیں ہوا جو نزول قرآن کے زمانے کے مشاہد تھے اور جنھوں نے سنن نبوی کو ہم تک پہنچایا۔ جس چیز کو خود صاحب شریعت نے بیان کردیا ہو اس میں فکر و نظر کی احتیاج نہیں، لیکن جن چیزوں کے بارے میں آپ کی وضاحت و بیان موجود نہیں ان میں اہل علم کے فکر و استدلال کا موقع ہوتا ہے۔"

امام ماوردی فرماتے ہیں:

"بعض اصحاب ورع و احتیاط حدیث کو ظاہر پر محمول کرکے قرآن کے معانی و مطالب کے استنباط سے باز رہے ہیں خواہ اس کے شواہد کیوں نہ موجود ہوں اور ان شواہد کا نص صریح معارض نہ ہو ان کا یہ خیال اس حکم الٰہی سے انحراف ہے جس کے ہم مکلف بنائے گئے ہیں یعنی قرآن میں نظر و فکر اور اس سے احکام کا استنباط۔ اس طرح فہم و استنباط کی قرآنی دعوت بے معنی ہو جاتی ہے۔" (ج ۲ ص ۱۷۹)

امام انباری کا بیان ہے کہ ــــ

"زیر بحث روایت کو بعض اہل علم نے اس پر محمول کیا ہے کہ اس میں رائے سے مراد خواہش و میلان طبع یعنی "ہویٰ" ہے پس جس نے قرآن کی تفسیر میں ایسی بات کہی جو اس کی "ہویٰ" کے موافق ہے اور یہ رائے ائمہ سلف سے ماخوذ نہ ہو مگر صحیح ہو تب بھی اس نے اس لیے خطا کی کہ اس نے قرآن پر ایک ایسا حکم عائد کیا جس کی نہ اصل اسے معلوم تھی اور نہ اسے اہل نقل و اثر کے مذاہب سے واقفیت تھی۔" (ج ۲ ص ۱۸۰)

دوسری حدیث ــــ

من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبوأ مقعدہ من النار کے بارے میں انباری لکھتے ہیں ــــ

"اس کے دو معنی ہیں ایک یہ کہ جس نے قرآن کی مشکل کے بارے میں ایسی بات کہی جس کے بارے میں اسے صحابہ و تابعین کے مسالک سے واقفیت نہ تھی تو وہ اللہ کی ناراضگی سے تعرض کرنے والا بنا۔ اس کا دوسرا مطلب یہ ہے جو زیادہ صحیح ہے کہ جس نے قرآن کی تفسیر میں کوئی ایسی بات کہی جس کے بارے میں وہ جانتا تھا کہ یہ حق نہیں ہے تو اسے اپنا ٹھکانا جہنم میں تیار کرنا چاہیئے۔" (ج ۲ ص ۱۸۰)

امام بغوی اور کواشی فرماتے ہیں۔۔۔

"تاویل کا مطلب یہ ہے کہ آیت کو ایسے معنی کی طرف لے جانا جو ماقبل و مابعد کے موافق ہو، آیت اس کی متحمل ہو، وہ کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو، اس طرح کا طریقۂ استنباط اور تفسیر علماء کے لیے حرام نہیں ہے، جیسے انفروا خفافا وثقالا کی تفسیر میں شباباً و شیوخاً (جوان اور بوڑھے) اغنیاء و فقراء، عزّاباً و متاھلین (اہل و عیال والے اور بے اہل و عیال) نشاطاً و غیر نشاط (نشاط والے اور غیر نشاط والے) یا اصحا و مرضی (تندرست اور بیمار) کہا گیا ہے تو یہ سب صحیح ہے اور آیت اس کی متحمل ہے لیکن آیت و شریعت کے خلاف تاویل حرام ہے اس لیے کہ یہ جاہلوں کی تاویل ہے جیسے ایک خاص فرقے کے لوگوں نے مرج البحرین یلتقیان سے حضرت علیؓ و فاطمہؓ کو اور یخرج منھما اللولؤ والمرجان سے حضرت حسنؓ و حسینؓ کو مراد لیا ہے۔"

(اتقان ج ۲ ص ۱۸۰)

علامہ قرطبی فرماتے ہیں۔۔۔

"کسی معاملہ میں آدمی کی خود اپنی ایک رائے ہو اور اس کی جانب خواہش نفس کی بنا پر اس کا طبعی میلان بھی ہو اور وہ اپنی اسی رائے اور خواہش کے مطابق قرآن کی اس لیے تفسیر کرے کہ اپنی غرض فاسد کی صحت پر استدلال کر سکے۔" (احکام القرآن ج ۱ ص ۲۸) دارالکتب المصریہ قاہرہ ۱۹۳۳ء

علامہ خازن لکھتے ہیں۔۔۔

"تفسیر بالرائے کی ممانعت اس شخص کے بارے میں وارد ہوئی ہے جو اپنی خواہش نفس کے مطابق قرآن کی تفسیر کرے جیسے کوئی شخص اپنی بدعت کا جواز ثابت کرنے کے لیے قرآن کی بعض آیتوں سے استدلال کرے حالانکہ وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ آیت کا مطلب کچھ اور ہی ہے لیکن اس کا مقصد یہ ہو کہ وہ مقابل کو ایسی چیز سے دھوکا دے جو اس کی بدعت کے دلائل کو مضبوط کرے، جیسا کہ باطنیہ، خوارج اور دوسرے گمراہ فرقے اپنی اغراض فاسدہ کے لیے کرتے ہیں۔" (تفسیر خازن ج اول ص ۶ مطبعة التقدم العلميه مصر ۱۳۳۱ھ)

اس مسئلہ پر امام غزالیؒ نے بھی جا بجا اظہار خیال فرمایا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"یہ کہ زیر بحث آیت کے موضوع سے متعلق کسی شخص نے پہلے سے کوئی رائے قائم کر لی ہو اور اس کی جانب اس کا میلان و رجحان ہو، پھر وہ آیت قرآنی کی تاویل میں اس طرح کھینچ تان کرے کہ وہ اس

کی رائے کے مطابق ہو جائے اور اپنی تصحیح غرض کے لیے اس سے حجت اور دلیل قائم کر سکے اور اگر اس کی مخصوص رائے اور رجحان کا سوال نہ ہوتا تو پھر وہ آیت زیر بحث کی تفسیر و تاویل کی طرف توجہ بھی نہ کرتا، بالعموم یہ تفسیر بالرائے اس علم کے ساتھ ہوتی ہے کہ آیت زیر بحث کی تفسیر مقصود نہیں ہوتی، بلکہ اپنی بدعت کو صحیح اور جائز ثابت کرنے کے لیے حریف کو التباس میں مبتلا کر کے وہ آیات قرآنی سے حجت لاتا ہے اور کبھی یہ تفسیر بالرائے جہالت پر بھی مبنی ہوتی ہے اور آیت زیر بحث اگر محتمل ہوتی ہے یعنی اس سے دونوں پہلو ثابت ہو سکتے ہیں تو اس کی فہم اپنے اغراض کے توافق پر مائل ہوتی ہے اور آیت کا مفہوم اپنی غرض اور خواہش کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کرتے ہوئے اپنی رائے کے جانبدارانہ پہلو کو ترجیح دیتا ہے، اور اس طرح وہ تفسیر بالرائے کا ارتکاب کرتا ہے، یہ وہ رائے ہے کہ اگر پہلے سے اس نے قائم نہ کرلی ہوتی تو وہ تفسیر کا یہ پہلو اختیار نہ کرتا۔ لوگوں کو بہکانے اور اپنے مذہب باطل کی ترویج کے سلسلے میں اس طرز عمل کو باطنیہ نے خوب استعمال کیا، انھوں نے قرآن کو اپنی رائے اور مذہب کے موافق ثابت کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا، حالانکہ وہ اچھی طرح جانتے تھے کہ آیات قرآنی کا جو مفہوم لے رہے ہیں وہ قطعاً مراد نہیں ہے، یہی وہ مواقع ہیں جہاں تفسیر بالرائے ممنوع ہے، کیونکہ ایسے مواقع پر "رائے" سے مراد رائے فاسد ہے جو ہوا و ہوس سے تو مطابقت رکھتی ہے، لیکن اجتہاد صحیح سے اسے کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔"

مولانا ابوالکلام آزاد نے ترجمان القرآن جلد اول کے شروع میں اصول و ترجمۂ قرآن کے زیر عنوان تحریر فرمایا ہے :-

"تفسیر بالرائے کا مطلب سمجھنے میں لوگوں کو لغزشیں ہوئی ہیں تفسیر بالرائے کی ممانعت سے مقصود یہ نہ تھا کہ قرآن کے مطالب میں عقل و بصیرت سے کام نہ لیا جائے کیونکہ اگر یہ مطلب ہو تو پھر قرآن کا درس و مطالعہ ہی بے سود ہو جائے گا حالانکہ خود قرآن کا یہ حال ہے کہ شروع سے لے کر آخر تک تعقل و تفکر کی دعوت ہے اور ہر جگہ مطالبہ کرتا ہے کہ افلا یتدبرون القرآن أم علی قلوب اقفالها (۲۴:۴۷) دراصل تفسیر بالرائے میں "رائے" لغوی معنی میں نہیں ہے بلکہ رائے مصطلح شارع ہے اور اس سے مقصود ایسی تفسیر ہے جو اس لیے نہ کی جائے کہ خود قرآن کیا کہتا ہے۔ بلکہ اس لیے کی جائے کہ ہماری کوئی ٹھہرائی ہوئی رائے کیا چاہتی ہے اور کس طرح قرآن کو کھینچ تان کر اس کے مطابق کر دیا جا سکتا ہے۔" (ص ۱۵)

آگے مولانا نے اس کی مثالیں دیتے ہوئے بتایا ہے کہ قدیم زمانے کے متکلمین، فقہاء، صوفیاء اور قرآن کے طریق استدلال کو منطقی جامہ پہنانے والوں کا یہی انداز تھا اور اب ہندوستان و مصر کے بعض مدعیان اجتہاد و نظر اپنی تفسیروں میں کھینچ تان کر اپنے مزعومات کو قرآن کے مطابق جو کر رہے ہیں تو ان کی یہ کوشش مولانا کے

نزدیک تفسیر بالرائے ہے۔

جن علماء نے عربیت کو اپنی تفسیروں کی بنیاد بنایا ہے اور وہ کلام عرب سے استشہاد کو محمود خیال کرتے ہیں ان کی تفسیروں کو تفسیر بالرائے قرار دے کر مطعون کرنا غلط ہے مشہور سلفی عالم مولانا ابوالوفا ثناء اللہ امرتسریؒ فرماتے ہیں:۔

"صحیح تفسیر وہی ہے جو عربیت کے مطابق ہو اور غلط تفسیر یا تفسیر بالرائے وہ ہے جو عربیت کے خلاف ہو ارشاد خداوندی ہمارے اس مضمون کی تصدیق کرتا ہے وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم۔ معلوم ہوا کہ انبیاء و رسل اسی زبان میں وعظ کہتے تھے جو قوم کی زبان ہوتی تھی۔ قرآن مجید لانے والے رسول چونکہ عربی تھے اور آپ کے مخاطب بھی عربی، اس لیے عربی ہی میں آپ ان کو سمجھاتے تھے، چنانچہ ارشاد ہے انما يسرناه لتبشر به المتقين وتنذر قوما لدا۔ یہ اصول منقول ہونے کے علاوہ معقول بھی ہے۔ امام سیوطی نے تفسیر قرآن کے لیے علوم عربیہ کا ذکر کر کے لکھا ہے، فهذه العلوم التي هي كآلة للمفسر لا يكون مفسرا الا بتحصيلها فمن فسر بدونها كان مفسرا بالرائے المنهي عنه (اتقان نوع ۷۸) یعنی ان علوم کا لحاظ کیے بغیر تفسیر بالرائے ہے، جہاں تک بغور دیکھا جاتا ہے تفسیر بالرائے کی احسن تشریح یہی ہے اور تفسیر بالرائے نہ صرف غیر صحیح بلکہ حرام ہے۔" (تفسیر بالرائے ص ۵ ثنائی برقی پریس امرتسر ۱۹۳۹ء)

یہ امر بھی قابل غور ہے کہ اگر قرآن مجید کی تفسیر میں تدبر اور ہر قسم کی رائے ممنوع ہوتی تو صحابہ کرام قرآن مجید کے نہ درس و مطالعہ کا اہتمام کرتے اور نہ اس میں غور و فکر سے کام لیتے۔ سنن ابی داؤد میں روایت ہے:

"جو لوگ کسی جگہ جمع ہو کر اللہ کی کتاب پڑھتے اور باہم درس و مذاکرۂ قرآن کی مجلس قائم کرتے ہیں ان پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے تسکین و رحمت کی بارش ہوتی ہے اور ملائکہ ان کو ہر طرف سے گھیرے کھڑے رہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اپنے مقربین کے حلقہ میں ان کا ذکر فرماتا ہے۔" (باب فی ثواب قراءۃ القرآن)

حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں "ہم میں سے جب کوئی دس آیتیں پڑھ لیتا تھا تو اس وقت تک آگے نہیں بڑھتا تھا جب تک ان آیتوں کے معانی کی معرفت حاصل نہ کرلے اور ان پر عمل میں بھی پختہ نہ ہو جائے۔" (اصول تفسیر، ابن تیمیہ ص ۹۶)

امام مالک نے مؤطا میں روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر کو سورۂ بقرہ کے حفظ و تدبر میں آٹھ سال لگ گئے، حضرت انس بن مالک فرماتے ہیں کہ "جب ہمارا کوئی آدمی سورۂ بقرہ و آل عمران پڑھ لیتا تھا تو وہ ہماری نگاہوں میں بڑا بن جاتا تھا۔" (ایضاً ص ۱۱)

حضرت عبداللہ بن عباس کے متعلق خود اللہ کے رسول نے دعا فرمائی تھی کہ "اللهم فقهه في الدين وعلمه التاويل" آپ لوگوں میں غور و فکر کا ملکہ پیدا کرنے کے لیے ان سے سوالات کیا کرتے تھے، علاوہ ازیں آپ صحابہ کو سوالات کرنے سے منع کرتے تھے تاکہ وہ خود غور و فکر کے عادی بنیں۔

اگر قرآن مجید میں تدبر اور رائے ناجائز اور ممنوع ہوتی تو ماثوری تفسیریں ابن جریر کے بعد تفسیر کی کتابیں

کیوں لکھی جاتیں اور علمار قرآن کے معارف وحقائق کی تلاش میں سرگرداں کیوں رہتے۔

یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ قرآن مجید کی تاویل میں علمار ہی نہیں صحابہ وتابعین کا بھی بڑا اختلاف ہے گو اُن کے اکثر اختلافات میں نمایاں فرق نہیں تاہم اس سے یہ تو معلوم ہی ہوتا ہے کہ اگر ان کی تاویلات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے ماخوذ ہوتیں تو ان میں اختلاف نہ ہوتا۔ مولانا حمید الدین فراہی لکھتے ہیں :۔

"صحابہ کرام نے تفسیر و تاویل میں عربی زبان، قرآنی نظائر، سنت نبوی اور خود اپنی فہم و بصیرت کو بنیاد بنایا ہے، یہی وجہ ہے کہ اختلافات کے باوجود نتائج کے لحاظ سے یہ لوگ ایک دوسرے کے قریب ہوتے تھے اور قرآن مجید کی تاویل میں اس رائے مذموم سے اجتناب کرتے جس کی سند و صراحت کتاب وسنت اور عربی زبان میں موجود نہیں۔ مفسرین نے صحابہ وتابعین کے اقوال کا بڑا حصہ جمع کر دیا ہے مگر ان لوگوں نے قرآن مجید کی تاویل میں جن اصولوں پر اعتماد کیا تھا ان کو جمع کرنے کی کوئی سعی نہیں کی۔" (اصول التاویل ص ۶ و ۷)

مولانا فراہی کے خیال میں اصول تاویل مرتب و منضبط کر دیئے گئے ہوتے تو تفسیر بالرائے کا دروازہ بند ہوگیا ہوتا، انھوں نے سلف کے اختلافات کی کثرت کی وجہ یہ بتائی ہے کہ قرآن مجید گوناگوں پہلوؤں کا حامل ہوتا ہے اس کے باوجود صحابہ وتابعین کے پیش نظر تاویل کے راسخ اصول تھے اور ان کا دارومدار محض رائے اور ہوائے نفس پر نہ تھا، وہ لکھتے ہیں :۔

"جن بزرگوں نے یہ فرمایا ہے کہ سلف سے جو تفسیر مروی نہ ہو وہ تفسیر بالرائے ہے، ان کا منشا یہ تھا کہ منقول چھوڑ دینے سے آدمی اوہام وشکوک میں گرفتار ہو جاتا ہے اور باطل کو بھی حق سمجھنے لگتا ہے، بعینہٖ اسی قسم کا قول فقہ و فتاوی کے باب میں بھی ملتا ہے کہ جس نے سلف کی تقلید چھوڑ کر براہ راست اپنی سمجھ پر اعتماد کیا اس کے بارے میں اندیشہ ہے کہ وہ جادۂ شریعت سے منحرف ہو جائے۔

سلف کے قول کا یہ منشا بھی ہو سکتا ہے کہ قرآن مجید کی تاویل کے لیے اس کے موقع نزول اور سبب نزول کا علم ضروری ہے مگر اس سے یہ خیال کرنا درست نہیں ہو سکتا کہ قرآن مجید میں غور و فکر ہی نہ کیا جائے، اس کے نظائر و شواہد پر بھروسہ نہ کیا جائے، اس کے حقائق و معارف کی تلاش و جستجو نہ کی جائے اور آنکھ بند کر کے محض نقل پر اعتماد کر لیا جائے اور رطب و یابس میں فرق کو نظر انداز کر دیا جائے جب کہ منقولات کا بڑا حصہ ان ضعیف روایتوں پر مبنی ہے جو باہم متناقض ہونے کے علاوہ ظاہر قرآن کے خلاف بھی ہے۔"

وہ مزید فرماتے ہیں :

"اہل باطل اور مبتدعین جب قرآن مجید کی تاویل ہوا و ہوس سے کرنے لگے اور نصوص کو اپنے مزعومات کے مطابق ڈھالنے لگے تو اہل سنت نے تفسیر میں قیل وقال اور رائے زنی کو ناپسند کیا، ظاہر ہے اس سے ان کا مقصد فتنہ کے دروازے کو مسدود کرنا تھا اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگر تاویل

کے اصول و قاعدے مرتب نہیں کیے جائیں گے تو حق و باطل میں امتیاز مشکل اور رائے محض سے بچنا ناممکن ہوجائے گا۔ اس ناپسندیدگی کی وجہ سے رفتہ رفتہ یہ عام خیال کہ جو بات سلف سے مروی نہ ہو وہ تفسیر بالرائے ہے یہ اس قدر مستحکم ہوگیا کہ یہ تفکر و تدبر کے لیے بھی مانع ہوگیا اس بنا پر یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ تفسیر بالرائے کی ممانعت تفکر و تدبر فی القرآن کی ممانعت کی دلیل نہیں۔

ہم نے تفصیل سے تفسیر بالرائے کے متعلق علماء کے اس قدر اقوال اسی لیے نقل کیے ہیں کہ اس میں اور خود اسلام میں آزادی رائے کے حدود متعین ہوجائیں۔ تفسیر بالرائے کی ممانعت نہ قرآن میں رائے و استنباط کا دروازہ بند کرنے کے لیے کی گئی ہے اور نہ آزادی رائے کے جائز حدود کو ختم کرنے کے لیے آئی ہے، بعینہٖ اسی طرح فقہ میں بھی اجتہاد سے علماء نے جو منع کیا تھا وہ بعض مخصوص حالات کی بنا پر جس کے اندیشے اس زمانے میں بھی ہیں اس کو رفتہ رفتہ اجتہاد سے دستبردار ہونے کا ذریعہ بنا لیا گیا حالانکہ اجتہاد کا ثبوت نص صریح میں موجود ہے میری مراد حدیث معاذ بن جبل سے ہے۔ جب قرآن قیامت تک کے لیے صحیفہ ہدایت اور دستور العمل بنا کر بھیجا گیا ہے تو اس کے حقائق بھی جاودانی اور اس کے معارف بھی ابد الآباد کے لیے ہیں اس کی حیثیت صرف ظاہری و عملی ہی نہیں ہے بلکہ یہ نظری و عقلی حیثیت سے بھی اہم ہے اس لیے اس میں فکر و نظر غور و استنباط اور تدبر کا سلسلہ بھی ہمیشہ جاری رہنا چاہیئے تاکہ اس سے ہر زمان و مکان میں ہدایت ملتی رہے اور فوز و فلاح اور نجات و سعادت کی راہیں ہمیشہ باز ہوتی رہیں۔

جس طرح فطرت کی تمام اشیاء میں غور و فکر کرنے سے نئے نئے انکشافات ہوتے ہیں اور ان کے دریافت کرنے سے انسان کو نت نئے منافع اور فوائد حاصل ہوتے ہیں، اسی طرح قرآن مجید میں غور و فکر سے بھی ہر زمان و مکان میں جدید انکشافات ہوں گے اور نئے نئے حقائق معلوم ہوں گے، اس کے عجائب کبھی ختم ہونے والے نہیں اس کا حال اس شجرہ طیبہ جیسا ہے جس کے بارے میں اس نے خود کہا ہے:۔

اصلھا ثابت و فرعھا فی السماء توتی اکلھا کل حین باذن ربھا (ابراہیم ۱۴: ۲۴ و ۲۵)	جس کی جڑ زمین میں اتری ہوئی ہے اور جس کی شاخیں فضا میں پھیلی ہوئی ہیں، وہ اپنا پھل ہر فصل میں اپنے رب کے حکم سے دیتا رہتا ہے۔

اس لیے اس میں فکر و نظر اور رائے و استنباط کا دروازہ کھلا ہوا ہے لیکن بہرحال اس کے حدود اور دائرے ہیں، اگر اخلاص، حسن نیت اور آدمی کی رائے محمود ہو تو قرآن مجید میں فکر و رائے سے اس کے حقائق و دقائق کے بہت سے مخفی پہلو سامنے آئیں گے مگر شرط یہ ہے کہ تفسیر و تاویل کی راہ میں قدم اٹھانے والا دینی علوم پر گہری نظر رکھتا ہو، عربی زبان اور اس کے قواعد و اسالیب پر اسے عبور ہو، ادب و بلاغت کا نکتہ شناس ہو، معانی و بیان کی لطافتوں اور نزاکتوں کو سمجھتا ہو، احادیث و آثار اور کتب سابقہ میں اچھی دست رس رکھتا ہو اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس کا دل تقویٰ، اخلاص، حق و ہدایت طلبی کا آئینہ دار ہو اور نور ایمان سے جگمگا رہا ہو، علو و پندار کے بجائے سراپا انکسار اور مجسم فروتنی ہو، اسے اس کا احساس ہو کہ وما اوتیتم من العلم الا قلیلا[۱۱] کی زبان پر ہر وقت یہ دعا جاری رہے کہ رب زدنی علما۔ ایسے شخص کی رائے میں ہوا و ہوس کا شائبہ نہ ہوگا وہ ہمیشہ نیک نیتی پر مبنی اور گفتہ او گفتۂ اللہ بود کا نمونہ ہوگا۔

تیرے ضمیر پہ نہ ہو اگر نزول کتاب — گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف

محمد کریم الرضا خاں*

شعر و شاعری

شعر اور اس کی حقیقت کے متعلق مفکرین نے مختلف نظریے پیش کیے ہیں۔ ارسطو سے لے کر اس وقت تک صدہا تعریفیں شعر کی بیان کی گئیں لیکن ان میں سے ایک بھی ایسی نہیں کہ جس کو جامع کہا جاسکے۔ JOHNSON کے بقول شعر الفاظ کو ایسی ترکیب دینے کا نام ہے جس میں وزن ہو۔ شاعری ایک فن ہے جس میں قوت متخیلہ احساس کی مدد سے حقیقت کو مسرت آفریں صورت میں پیش کرتی ہے۔ مِل (MILL) "شعر اس کے سوا اور کیا ہے؟ خیالات اور الفاظ کا وہ دلفریب تناسب جس میں جذبات صورت پذیر ہوں۔" میکالے (MACAULLAY) "شاعری ایک فن ہے جس میں الفاظ کو ایسی صورت میں پیش کیا جائے کہ سننے والے پر حیرت طاری ہوجائے اور وہ خیال کے تجزیہ اور تحلیل سے عاجز رہے۔ شاعر الفاظ سے وہ کام لیتا ہے جو مصور مختلف رنگوں کی باہمی ترکیب سے۔" رسکن (RUSKIN) "پاک اور بلند خیالات کے حصول کے لیے پاک اور بلند ذرائع کا مہیا کرنا اور یہ قوتِ فکر کا کام ہے۔" میتھو آرنلڈ (MATHEW ARNOLD) (انگلستان کا مستشرق جس نے شاہنامہ میں رستم و سہراب کی جنگ کا انگریزی نظم میں ترجمہ کیا) "موجودات عالم سے کسی چیز کو پیش کرتے ہوئے شاعر سننے والے کے دل میں ایک نیا اور مکمل احساس پیدا کردے جس احساس کے واسطے سے سننے والا اس چیز سے اپنے رشتہ کو پوری طرح سمجھ سکے خواہ وہ چیز مادّی ہو یا غیر مادّی، مرئی ہو یا غیر مرئی۔"

ان تمام نظریوں کو مدنظر رکھتے ہوئے AUGUSTINE کا خیال صحیح ہے، وہ کہتا ہے کہ اگر مجھ سے یہ سوال کیا جائے کہ شعر کیا چیز ہے تو میں کہوں گا کہ مجھے نہیں معلوم، لیکن اگر مجھ سے یہ سوال نہ کیا جائے تو میں شعر کے متعلق سب کچھ جانتا ہوں۔

فنون لطیفہ میں LANG نے شاعری کو آذری (بُت تراشی) سے تشبیہ دی ہے اور نہایت فلسفیانہ انداز سے اشعار اور اصنام کا موازنہ کیا ہے، وہ کہتا ہے کہ اصنام سکون کا اور اشعار حرکت کا اظہار کرتے ہیں۔ جب

---

* نوٹ: بہت پرانے عیگ تھے، ایک اچھے شاعر و ادیب تھے، ۱۹۷۱ء میں ان کا انتقال علی گڑھ میں ہوا اور وطن شاہ جہاں پور میں تدفین ہوئی۔

حُسن سمٹ کر خاموش کھڑا ہو جاتا ہے تو بُت یا صنم کہلاتا ہے لیکن جب متحرک اور رقص کناں نظر آتا ہے تو شعر بن جاتا ہے۔ بُت تراشی کا تعلق اجسامِ غیر متحرک سے ہے اور شعر کا تعلق جذبات اور احساسات سے ہے جن کی حرکت برابر جاری رہتی ہے۔ شعر میں حُسن سینماٹوگراف کی تصاویر کی طرح چلتا پھرتا نظر آتا ہے اور تنوع کے ساتھ مختلف مگر مسلسل کیفیات پیش کرتا دکھائی دیتا ہے۔ بت ایک نظر میں اپنی خوبیوں کو حالتِ سکوت میں پیش کر دیتا ہے اور شعر وقت کے ساتھ ساتھ حرکت کرتا ہے اور ایک کلی کی طرح رفتہ رفتہ اپنے معنی اور مفہوم کو پیش کرتا ہے۔ بُت یا صنم اپنے وقت کا آئینہ دار ہوتا ہے لیکن شعر ایک خوبصورت تتلی ہے جس کے پیچھے پیچھے خیال بچے کی طرح کہیں سے کہیں پہنچ جاتا ہے۔ غرض کہ بت میں حسن غیر متحرک اور شعر میں متحرک دکھائی دیتا ہے۔ اس لیے جمالیاتی تصور کو پیش کرتے ہوئے شعر اپنے اندر ایک مسلسل حرکت رکھتا ہے۔ اشارہ کہیے یا کنایہ شعر میں خیال کے لیے ایک وسیع اور غیر محدود میدان پیدا کر دیتا ہے۔

کارلائل (CARYLE) کے بقول کائنات کے مقدس راز تک شاعری کی آنکھ کی رسائی ہوتی ہے اور وہ نہ صرف راز تک بلکہ حسنِ راز تک پہنچ جاتی ہے۔ قدیم یونانی فلسفہ میں شاعری منصب پیغمبری خیال کی جاتی تھی اور شاعر اور پیغمبر دونوں کے لیے لفظ VATE استعمال ہوتا تھا۔ خیال یہ تھا کہ کائنات کی ہر شئے خواہ مادّی ہو یا غیر مادّی، مرئی ہو یا غیر مرئی اپنے وجود میں ایک راز رکھتی ہے جس کو کائنات کا ایک مقدس راز کہا جاتا ہے۔

"THE SACRED MYSTLRY OF THE UNIVERSI" اور اس مقدس راز تک شاعر کی رسائی بھی ویسی ہی ہوتی ہے جیسے کہ پیغمبر کی۔ المانیہ کا مایہ ناز شاعر اور فلسفی گوئٹے (GOETHE) اس مقدس راز کو اپنی اصطلاح میں "OPENSECRET OF THE UNIVERSE" کائنات کا راز آشکارا کہتا ہے۔ آشکارا تو اس لیے کہ قدرت نے کسی سے اُس کو چھپانے کی کوشش نہیں کی اور راز اس لیے کہ عام انسانی آنکھ اس تک پہنچنے سے قاصر ہے۔ اس راز تک پہنچنا فقط شاعر اور پیغمبر کا کام ہے۔ شاعر تو اس کے جمالیاتی تصور تک پہنچتا ہے اور پیغمبر اس کے اخلاقی تصور کو پیش کرتا ہے۔ شاعر بتاتا ہے کہ کون سی چیز محبت کرنے کے قابل ہے اور پیغمبر کہتا ہے کہ ہم کو کیا کرنا چاہیئے۔ حسنِ کائنات کا انکشاف اور اس کا موزوں الفاظ میں اظہار اگر شعر ہے اور کائنات اپنے نمو میں محدود نہیں تو حُسنِ کائنات بھی محدود نہیں ہو سکتا۔ رازِ کائنات اور اس راز کے حُسن کو دریافت کرنا اور دنیا کے سامنے پیش کرنا اگر شاعری ہے تو شاعر کا منصب بلند اور وسیع ہونے کے ساتھ کتنا دشوار ہو جاتا ہے۔

حُسنِ کائنات تک شاعر کی رسائی منطقی استدلال سے نہیں ہوتی۔ فطرت کا وہ عطیہ جس کو وجدان سلیم کہتے ہیں اور جس کی کوئی تعریف ممکن نہیں شاعر کی رہبری کرتا ہے۔ یہ وہ نظام خیال ہے جس میں حقیقت کی تفسیر جذبات اور احساسات کی مدد سے کی جاتی ہے علم و حکمت کے انکشاف سے نہیں۔ یہ وجدان سلیم ہی کا کام ہے کہ وہ فطرت کے چہرے سے نقاب اُٹھائے اور کائنات کا ذرہ ذرہ اپنے حُسن کا راز اس پر ظاہر کر دے۔ حسنِ کائنات کو پیش کرنا اور رازِ کائنات کو آشکارا کرنا حقیقی شاعری ہے۔ موزونیت بجائے خود ایک حُسن ہے۔ موزوں الفاظ سے مُراد وہ الفاظ ہیں جن میں تناسبِ صوت کے ساتھ ساتھ موسیقیت ہو الفاظ کا انتخاب اور اُن کی باہمی ترکیب خود دلکشی پیدا کر دیتی ہے۔

بعض مفکرین کا خیال ہے کہ الفاظ کے ساتھ خیال اپنے اندر خود موسیقیت رکھتا ہو۔ یعنی خیال خود نغمہ زا اور ترنم آفریں ہو۔ جب خیال صدق و خلوص کی روشنی میں حُسن کو تلاش کرتا ہے تو اس میں مسرت اور انبساط کے ساتھ ساتھ

موسیقیت آجاتی ہے۔ اس وقت قوتِ فکر وجدانِ سلیم کی مدد سے تنوّعات میں وحدت کا پتہ لگاتی ہے اور اختلافات میں یگانگت تک پہنچ جاتی ہے۔ رسکن (RUSKIN) کے بقول شعر خونِ دل سے لکھا جاتا ہے، اور جو شعر خونِ دل سے لکھا نہ جائے وہ شعر نہیں ایک منظوم خیال ہے۔ "آنچہ از دل خیزد بر دل ریزد"، فارسی کا ایک پرانا مقولہ ہے۔

ڈانٹے (DANTE) اطالوی شاعر کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اُس کی عالمگیر شہرت کا سبب اُس کی وسعتِ نظر نہ تھی بلکہ دقتِ نظر تھی۔ اُس کی نگاہ حقیقت اور رازِ حقیقت تک پہنچتی ہے۔ قرونِ وسطیٰ میں مذہب کا اثر زندگی پر اور اُس زمانے کی اقتصادی اور سیاسی زندگی کا اثر مذہب پر اُس نے نہایت خوش اسلوبی سے بیان کیا ہے۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی اپنے ارتقاء میں کہاں تک مذہب کی منّت پذیر ہوئی اور روحانی طاقتوں نے سماجی زندگی کو کہاں تک سنوارا، ان تمام مسائل کو ڈانٹے نے بڑی دقتِ نظر سے دیکھا اور ترنم ریز الفاظ میں دنیا کے سامنے پیش کیا۔ انگلستان کو شیکسپیئر پر ناز ہے۔ اُس نے انگریز قوم کے سامنے ایک کیرکٹر پیش کیا۔ کارلائل کہتا ہے "اگر مجھ سے یہ سوال کیا جائے کہ تم مملکتِ ہند کو ترجیح دوگے یا شیکسپیئر کو، تو میں بلا تامل کہوں گا کہ شیکسپیئر کو۔ مملکتِ ہند تو جانے والی چیز ہے وہ تو جاکر رہے گی لیکن شیکسپیئر فانی نہیں ہے۔ اُس نے قوم کو ایک کیرکٹر دیا جس سے قوم اپنی حیثیت ہر وقت قائم رکھ سکتی ہے۔ اُس نے انگلستان کی امیدیں، طریقۂ فکر، طریقۂ عمل، تہذیب و تمدن، مزاحات کا ایک نمونہ پیش کیا۔ ڈانٹے اگر روح ہے تو شیکسپیئر جسم۔ ڈانٹے فطرت کی گہرائیوں میں گیا، شیکسپیئر نے فطرت کو سنوار کر دنیا کے سامنے پیش کیا۔ لیکن ہمارے ملک کا فلسفی شاعر غالب ڈاکٹر بجنوری کے بقول فطرت کو اطلس کی چادر کی طرح اپنے کاندھوں پر لیے پھرتا ہے۔ یہ وہ شاعر ہیں جن کی آنکھ حسنِ فطرت تک پہنچتی ہے اور فطرت کی نیرنگیوں میں یک رنگی تلاش کر لیتی ہے ؎

برگِ درختانِ سبز در نظرِ ہوشیار   ہر ورقے دفتریست معرفتِ کردگار

یا بقول علامہ اقبال ؎

علم کے حیرت کدے میں ہے کہاں اس کی نمود   گل کی پتی میں نظر آتا ہے رازِ ہست و بود

رسکن کا قول ہے کہ شرافت کا معیار احساس ہے، شاعر کا احساس بہت نازک اور بہت لطیف ہوتا ہے۔ ایک معمولی انسان ایک ظالم کو کمزور پر ظلم کرتے دیکھ کر بے پروائی سے گزر جاتا ہے لیکن شاعر کا دل اس ظلم کو برداشت نہیں کرسکتا۔ گلشن میں پھول بھی ہیں اور کانٹے بھی۔ ایک تفریح کا بندہ تو پھولوں کی دلکشی میں پھنس کر رہ جاتا ہے لیکن شاعر پھولوں سے گزر کر کانٹوں تک پہنچتا ہے اور کہتا ہے ؎

کانٹوں کی رگ میں بھی ہے لہو سبزہ زار کا   پالا ہوا ہے وہ بھی نسیمِ بہار کا

وہ تو چمن کا دلدادہ ہے پھول ہو یا خار دونوں چمن کی زینت ہیں اس لیے وہ پکار اٹھتا ہے ؎

بوئے چمن سے مست ہیں یاد ہمیں بہار کیا   ہم تو چمن پرست ہیں پھول کہاں کے خار کیا

ایک شریف الطبع انسان عزت، ذلت، خودداری اور خود فروشی میں فرق کرتا ہے۔ عزتِ نفس، حمیت خودداری اس کو بلند کردار کا پتہ دیتی ہے، اس کا عمل انسانیت کے لیے ہوتا ہے اُس کی ذات انسانی برادری میں گم ہو جاتی ہے ؎

کچھ جو سنتا ہوں تو اوروں کو سنانے کیلیے   دیکھتا ہوں کچھ تو اوروں کو دکھانے کیلیے

وہ اپنے محسوسات کو دنیا تک پہنچاتا ہے اور اس کے دل کی آواز ہوتی ہے کہ جو وہ محسوس کر رہا ہے دوسرے بھی محسوس

کرنے لگیں۔ اقبال کے بقول ؎

محروم تماشا کو پھر دیدۂ بینا دے   دیکھا ہے جو کچھ میں نے اوروں کو بھی دکھلا دے

جب شاعر اپنی کمزوریوں، نافرمانیوں اور سرکشیوں پر نظر ڈالتا ہے اور پروردگارِ عالم کی رحمت اور بخشش پر تو اس کی خودداری بیدار ہو جاتی ہے اور وہ بے ساختہ پکار اٹھتا ہے ؎

ہفت دوزخ در بہارِ شرمساری مضمر است   انتقام است ایں کہ با مجرم مدارا کردہ

بخشنے والے کا کرم تو ہے لیکن خودداری کا تقاضا تو یہ تھا کہ مداوا اپنے عمل کا معاوضہ ہوتا اپنے عمل کو دیکھتا ہے اور بخشنے والے کے کرم کو تو اس پر ندامت کا ایک جذبہ طاری ہو جاتا ہے اور کہتا ہے اس ندامت میں تو ہفت دوزخ مضمر ہیں۔

آں بہشتے کہ خدائے تو بخشد ہمہ ہیچ   تا جزائے عمل تست جناں چیزے ہست

بخشش تو بہرحال بخشش ہے مگر خودداری اک طرفہ بخشش کو قبول کرتے ہوئے جھجک جاتی ہے۔

موسیقیت الفاظ کے ساتھ موسیقیت خیال بھی ہو تو شعر حقیقی درجہ پر پہنچ جاتا ہے۔ یعنی وہ خیال جو صدق وخلوص کی روشنی میں حسن کو تلاش کرے، ستاروں کو ہر شخص دیکھتا ہے، ان کی روشنی سے متمتع ہوتا ہے، ایک ماہر فلکیات ان کی ماہیت دریافت کرنے میں لگ جاتا ہے، زمین سے فاصلہ کیا ہے ان کے اثرات زمین پر مرتب ہوتے ہیں یا نہیں، آباد ہیں یا غیر آباد۔ غرضکہ ایسے سینکڑوں سوال اس کے دل میں پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن ایک شاعر سے ستارے خود ہم کلام ہو جاتے ہیں اور کہنے لگتے ہیں ؎

ہستی ما نظامِ ما
مستی ما خرامِ ما
گردشِ بے مقامِ ما
زندگی، دوامِ ما
دورِ فلک بکامِ ما   می نگریم و می رویم!
جلوہ گہہ شہود را
بتکدۂ نمود را
بزم نمود و بود را
کشمکشِ وجود را
عالمِ دیر و زود را   می نگریم و می رویم!
پردہ چرا؟ ظہور چیست؟
اصل ظلام و نور چیست؟
چشم و دل و شعور چیست؟
فطرتِ ناصبور چیست؟
ایں ہمہ نزد و دور چیست؟   می نگریم و می رویم!

زندگی فقط عمل اور پیہم عمل کا نام ہے ہم ہستی و عدم، ظلمت و نور، زمان و مکاں، قرب و بُعد، سب کا نظارہ کرتے ہوئے آگے بڑھتے چلے جاتے ہیں۔ یہ تمام چیزیں ہم کو ہمارے مسلسل اور بے نہایت سفر سے نہیں روک سکتیں۔

شاعر کے سفر کی منزل نہیں، اس کے شوق کی حد نہیں، اس کا بیتاب دل کسی جگہ ٹھہرتا نہیں۔

سر منزلے نہ دارم کہ بمیرم از قرارے　　　ز شرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے

کہتا ہوا آگے بڑھتا ہے اس کی ناشکیب نگاہ اور امیدوار دل اس انتہا کو تلاش کرتا ہے جس کی کوئی انتہا نہیں۔ یہی بیتاب شوق اس کو صدق اور خلوص کی مدد سے حُسن حقیقی تک پہنچا دیتا ہے۔ تصنع، انکشافِ حقیقت اور اظہارِ حقیقت کے منافی ہے اور جوں جوں شعر حقیقت سے ہٹ کر تصنع اور مبالغے کی طرف بڑھتا ہے شعریت کو کھوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ ایک مقام پر پہنچ کر عروض کا بھکاری بن جاتا ہے اور صرف مبالغے، تشبیہات اور استعارات سے اپنی جھولی بھرتا دکھائی دیتا ہے۔

یوں تو ہر شاعر کی شاعری، ہر ادیب کا ادب اور ہر خطیب کی خطابت کی ایک عمر ہوتی ہے اور اس دَور کے گزر جانے سے اس میں انحطاط پیدا ہو جاتا ہے لیکن حقیقی شاعر ایک لافانی طاقت لے کر آتا ہے۔ فطرت اپنا حُسن اس پر ظاہر کرتی ہے۔ سعدی، حافظ، رومی کی شاعری اب بھی جوان ہے۔ شیکسپیر چار سو سال گزر جانے کے بعد بھی بوڑھا نہ ہو سکا۔ غالب اور اقبال بھی اسی فہرست میں آتے ہیں۔ غرض یہ کہ یہ لوگ اور ایسے ہی اور شاعر اپنے نقوش صفحۂ ہستی پر چھوڑ جاتے ہیں اور ع: ثبت است بر جریدۂ عالم دوام ما ــــ کہتے ہوئے چلے جاتے ہیں۔

فرانسیسی فلسفی TAINE کا خیال ہے کہ کسی شاعر کے کلام کو سمجھنے کے لیے اس کے زمانے کی تاریخ کو پوری طور پر جاننے کی ضرورت ہے۔ کس ماحول میں اس نے پرورش پائی ہے اس کے زمانہ میں سیاسی، اقتصادی، معاشی زندگی کیا تھی اس دور کے نظریے کیا تھے، کون کون سے اہم واقعات اجتماعی اور انفرادی زندگی پر اثر انداز ہوئے۔ شاعر اپنے گرد و پیش کے واقعات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اس کا احساس بہت نازک ہوتا ہے اس لیے وہ تغیرات اور انقلابات سے عام انسانوں سے کہیں بڑھ کر متاثر نظر آتا ہے۔ ۱۸۵۷ء کے غدر میں جو ہولناک واقعات پیش آئے اور جس بربریت اور بہیمیت کا ثبوت انگریزی فوج نے دیا اس نے ایک ناقابل بیان یاس و ہراس تمام ملک میں پیدا کر دی۔ بہادر شاہ کی اس دَور کی شاعری ان کے تاثرات کی آئینہ دار ہے ؎

نہ کسی کی آنکھ کا نور ہوں نہ کسی کے دل کا قرار ہوں　　　جو کسی کے کام نہ آ سکے میں وہ ایک مشتِ غبار ہوں

یہ پوری غزل ان کے دل کی پکار ہے۔

تاتاریوں کی یلغار، عباسیوں کی سطوت اور شوکت کا خاتمہ، لاکھوں مسلمانوں کا قتل، کتاب خانوں کا جلایا جانا، ہزارہا علمی جواہر پارے دنیا سے معدوم ہو گئے۔ عروس البلاد بغداد کی تباہی، مستعصم باللہ عباسی خلیفہ کی بربادی، غرضکہ ان واقعات نے ایک عجیب خوف و ہراس پیدا کر دیا۔ سعدی شیرازی نے بغداد کی تباہی پر خون کے آنسو بہائے۔ ان کا مرثیہ فارسی لٹریچر میں ایک شاہکار ہے۔

آسماں را حق بود گر خوں ببارد بر زمیں　　　بر زوالِ ملکِ مستعصم امیر المومنیں

اور پھر بارگاہِ رسالت میں گریہ و زاری کے ساتھ یوں التجا کی ؎

اے محمد سر بر آری گر قیامت را ز خاک　　　سر بر آور دیں قیامت درمیان خلق بیں

نازنینانِ حرم را خونِ خلق نازنیں   نزاستاں بگذشت ما را خونِ دل آستیں

تاتاریوں کی اس یلغار اور خوں ریزیوں نے ایک قیامت برپا کر دی، شکست خوردہ ذہنیت نے ہر انسان کے دل سے جرأت اور ہمت کو فنا کر دیا۔ لسان الغیب حافظ شیرازی جو اپنی ذہنی صلاحیتوں اور وجدانی قوتوں کی وجہ سے مستقبل کے معمار بن سکتے تھے اور جن میں بیک وقت ضیغم مشرق اور بلبل ایشیا بننے کی صلاحیت موجود تھی فقط بلبل شیراز بن کر رہ گئے۔ اور رزم گاہ حیات سے ہٹ کر عجمی تقدیر کے پردہ میں پناہ لی اور ـــ

حدیث از مطرب و مے گوئے و رازِ دہر کمتر جو   کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معمہ را

میں پھنس کر رہ گئے ـــ

مے دو سالہ و معشوق چار دہ سالہ   ہمیں بس است مرا صحبت صغیر و کبیر

سے دل بہلایا ـــ لیکن بے چین فطرت کے تقاضوں پر کبھی کبھی ـــ

کمینہ شرط وفا ترک سر بود حافظ   بِرَو اگر زِ تو ایں کار بر نمی آید

ان کے قلم سے نکلتا رہا۔

کھاؤ پیو اور خوش رہو کا عزائم کش فلسفہ ان کی شاعری کی رُوح بن گئی اور تحقیق اور عمل کی تبلیغ کو چھوڑ کر ـــ

دولت آنست کہ بے خونِ دل آید بکنار   ورنہ با سعی عمل باغِ جناں ایں ہمہ نیست

کی تلاش کرنے لگے۔

المانوی شاعر گوئٹے (GOETHE) مستشرقین میں ایک خاص درجہ رکھتا ہے۔ فلسفی بھی ہے اور شاعر بھی اور انسانیت کا ہمدرد اور خادم بھی، وہ بھی نپولین کی یلغاروں کے اثر سے محفوظ نہ رہ سکا اور ۶۵ سال کی عمر میں MARIANE-VONWILLAMERF کی محبت میں اپنا دل بہلانے لگا۔ گو فطری تقاضوں کی بنا پر جرمن قوم کے سامنے ایک کردار بھی پیش کرتا رہا۔

شاعر اپنے دور کا بچہ بھی ہوتا ہے اور مستقبل کا معمار بھی۔ ماضی اور حال سے سبق لیتے ہوئے مستقبل کی تعمیر میں لگا رہتا ہے۔ اور زمانہ با تو نہ سازد تو با زمانہ بساز کے بجائے "زمانہ با تو نہ سازد تو با زمانہ ستیز" کہتا ہوا آگے بڑھتا ہے، اس کے سفر کی منزل نہیں ہوتی۔ وہ کائنات کی فیاضیوں سے فائدہ اُٹھاتا ہوا اور رازِ کائنات کی تلاش کرتا ہوا آگے بڑھتا چلا جاتا ہے اور یہی وہ شاعر ہے جو مستقبل کا معمار کہلاتا ہے۔

امرسن EMERSON کے الفاظ میں موجوداتِ عالم کی ظاہری صورت سے گزر کر اُس کی آفرینش کی علت غائی دریافت کرنا شاعر کا کام ہے۔ شاعر کی رسائی زندگی کی حقیقت تک ہوتی ہے وہ جانتا ہے کہ موجوداتِ عالم کی ظاہری صورتیں متغیر ہوتی ہیں۔ مگر حقیقت تغیرات سے بالاتر ہے۔ شاعر موجوداتِ عالم کا مشاہدہ کرتا ہے اور اپنے مشاہدہ کو دنیا کے سامنے پیش کرتا ہے جس طرح شہد کی مکھی خوشنما پھولوں سے رس لے کر شہد کی صورت میں دنیا کے سامنے پیش کرتی ہے یا جس طرح ایک ماہر کیمیا آکسیجن اور ہائیڈروجن کو ملا کر پانی کی صورت میں دکھلاتا ہے ٹھیک اسی طرح شاعر بھی دنیا کا مشاہدہ کرتا ہے مگر دنیا کے سامنے موجودات کی ظاہری صورت کو پیش نہیں کرتا۔ بلکہ اس نتیجہ کو جو خود اس کے دماغ میں پیدا ہوتا ہے موجوداتِ عالم کے تعلقات ان کے اسباب اور باہمی اثرات کا مطالعہ اُس کو تحقیق موجودات کے

اس راز تک پہنچا دیتا ہے جس کو کائنات کا مقدس راز کہا جاتا ہے یا یوں کہا جائے کہ موجودات عالم کے حسن کے احساس اور اعتراف کا نام شاعری ہے۔ شاعری ایک انکشاف حیات ہے اور جس طرح زندگی اپنی نمود میں محدود نہیں شاعری بھی اپنے اظہار میں لاتعین ہے۔ ڈاکٹر بجنوری کے بقول انسانی دماغ حسن کی صورت میں دنیا کا مطالعہ کرتا ہے حسن اپنے انواع میں غیر متعین ہے اور اس کے انکشاف کی صورتیں مختلف۔ کبھی تو یہ انسانی جسم کے تناسب و خد و خال کی صورت اختیار کر لیتا ہے کبھی تہذیب، اخلاق و اطوار کی صورت میں نمودار ہوتا ہے اور کبھی روح کی آرائش کرتا نظر آتا ہے۔ فی الحقیقت قوانین فطرت کے راز کے اظہار کا ذریعہ حسن ہے اور گوئٹے کے بقول حسن اگر راز کو آشکارا نہ کرتا تو یہ راز ہمیشہ کے لیے ہماری نظروں سے پوشیدہ رہتا۔ حسن و عشق لازم و ملزوم ہیں۔ حسن کے احساس و اعتراف کا دوسرا نام عشق ہے۔ جہاں حسن ہے وہاں عشق۔ عشق کے مختلف مدارج ہیں۔ اس کی ایک حد تو جنون سے جا ملتی ہے اور دوسری طرف موانست اور ہمدردی سے۔ یہ اجمال ایک بڑی تفصیل کا محتاج ہے مگر چونکہ موضوع سے یہ بات علیحدہ ہوئی جاتی ہے لہٰذا اس کو اسی مقام پر چھوڑ کر اصل بحث کی طرف رجوع کرنا پڑا۔ نفسیات کا مسلمہ مسئلہ ہے کہ حقیقت شے کو سمجھنے کے لیے اس شے سے کم از کم موانست اور ہمدردی لازمی ہے۔ شاعر کے جذبات اور احساسات نہایت لطیف ہوتے ہیں دنیا کی ہر شے جو اس کے سامنے آتی ہے اُس سے ہمدردی کا مطالبہ کرتی ہے اور اُس کی طبعی فیاضی اُس کو ہمدردی کرنے پر مجبور کرتی ہے۔

رسکن کا قول ہے کہ احساس معیار شرافت ہے۔ انسانی طبیعت کی شرافت کا اندازہ اُس کی قوت احساس سے ہوتا ہے۔ شاعر کے احساسات نہایت قوی مگر نہایت لطیف ہوتے ہیں۔ اور اس عالم کون و فساد میں ایک ذرہ کی جنبش بھی ایسی نہیں ہوتی جو اس کے احساس پر اثر نہ ڈالے۔ جب وہ کسی چیز کو دیکھتا ہے تو بغیر کسی خاص کوشش کے اس کو سمجھ لیتا ہے اور کائنات کا ہر راز اس کو بے حجاب نظر آتا ہے اور وہ اس راز کی حقیقت کو پہنچ جاتا ہے اس حقیقت کو موزوں الفاظ میں ادا کرنے کا دوسرا نام شعر ہے۔

فلسفہ اور شعر میں یہ فرق ہے کہ حقیقت شے تک رسائی حاصل کرنا اور اُس کا اظہار کرنا فلسفی کا کام ہے۔ مگر شاعر کے لیے حقیقت کے اظہار کے ساتھ ساتھ سوز لازم ہے۔ ہندوستان کے مایہ ناز شاعر اور فلسفی نے نہایت موثرانہ پیرایہ میں شعر کی تعریف کی ہے ؎

حق اگر سوزے ندارد حکمت است　　　شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

شاعر کے جذبات لطیف اور نازک مگر نہایت قوی ہوتے ہیں۔ لطیف اور نازک اس لحاظ سے کہ ہر چیز جو اس کے سامنے آتی ہے اس کے دل پر اثر ڈالتی ہے اور معمولی سے معمولی واقعہ بھی اس کے قلب کو متحرک کیے بغیر نہیں رہتا۔ اور قوی اس لیے کہ وہ اپنے تاثرات کو پوری قوت کے ساتھ پیش کر دیتا ہے۔

یہ شعر اور شاعر کا حقیقی تخیل ہے۔ عام اصطلاح کی رو سے یہی شعر فی الحقیقت انسان کے خیال یا جذبہ کے اظہار کا نام ہے جو موزوں الفاظ میں ادا کیا گیا ہو۔ شعر کے دو جزو ہیں ایک تخیل دوسرا محاکات۔ شاعر کے دماغ میں پہلے خیال پیدا ہوتا ہے اور اس کے اظہار کے لیے وہ الفاظ کی تلاش کرتا ہے۔ خیال ایک سماوی چیز ہے اور الفاظ ارضی، اس لیے یہ کام اور بھی دشوار ہو جاتا ہے۔ خیال کا ایک لامتناہی سلسلہ، ایک خیال کا دوسرے سے تعلق، متضاد کیفیتیں، ان متضاد کیفیتوں میں یگانگت کا ایک گہرا ربط مختلف حالات کے فوری تغیرات۔ تغیرات کبھی محسوس ہوتے ہیں اور کبھی غیر محسوس۔ غرض یہ کہ ان تمام نزاکتوں

اور پیچیدگیوں کا اظہار کرنا بجائے خود ایک ساحری ہے۔ دوسری طرف الفاظ کی بے بضاعتی، اُن کی کمزوری، اُن کی متعین قوتیں جن کو دیکھتے ہوئے شاعر کا کام اور بھی دشوار ہو جاتا ہے۔

شاعری ایک قسم کی مصوری ہے جو کام مصور مختلف رنگوں کے باہم ربط و آمیزش سے لیتا ہے وہی کام شاعر مختلف الفاظ کی باہم ترکیب سے۔ جس طرح رنگ کا انتخاب اور ایک رنگ کا دوسرے رنگ سے ربط، رنگ کی نسبتی قوت تصویر میں جان ڈال دیتی ہے، اسی طرح الفاظ کا انتخاب ایک لفظ سے دوسرے لفظ کا ربط، الفاظ کی باہم ترکیبیں، شعر کی خوبی میں اضافہ کر دیتی ہیں۔ بسا اوقات مصور کو مادی اشیا سے گزر کر غیر مادی چیزوں کی تصویر کھینچنا ہوتی ہے مثلاً طبیعتوں کی مختلف کیفیتیں، خوشی و رنج، رحم و غضب، یہ چیزیں بھی مصور کے قلم سے بچنے نہیں پاتیں۔ اور ایک کامیاب مصور ان مختلف کیفیتوں کا اظہار بھی تصویر میں کر سکتا ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اُس کا یہ کام بھی شاعر کے کام سے کہیں زیادہ آسان ہے۔ اول تو رنگ خود اپنی قسم میں غیر محدود ہے پھر ایک رنگ کی دوسرے رنگ سے آمیزش ایک نیا رنگ پیدا کر دیتی ہے۔ اگر رنگ کو اُس کی قوت اور کمزوری کے لحاظ سے دیکھا جائے تو رنگ جو بظاہر ایک معلوم ہوتا ہے صدہا، ہزارہا بلکہ غیر متعین اقسام اپنے اندر پوشیدہ رکھتا ہے اور اس بنا پر یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ رنگ خود اپنے میں ایک قسم کی حرکت رکھتا ہے مگر الفاظ بالکل قائم ہیں اور ہر لفظ کا حُسنِ صوت ایک متعین چیز ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک لفظ کو دوسرے لفظ کے ساتھ ترکیب دینے سے اُس کی موسیقیت میں فرق ضرور پیدا ہو جاتا ہے، مگر لفظ بجائے خود تغیرات سے بالاتر ہے، قائم اور متعین الفاظ سے متحرک اور متموج جذبات اور خیالات کی تصویر کھینچنا خود ایک طلسم ہے اور یہ وہی کر سکتا ہے جس کو فطرت نے یہ جوہر ودیعت کیا ہے۔ کارلائل نے فنونِ لطیفہ میں شاعری کو فنِ تعمیر سے تشبیہ دی ہے۔ الفاظ وہ خشت و سنگ ہیں جن سے خیال کی عالی شان عمارت بنائی جاتی ہے۔ لیکن اس پر بھی اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ سنگ و خشت میں بھی صورت پذیری کا مادّہ موجود ہے۔ یعنی ایک معمار سنگ و خشت کو تراش کر عمارت کے لیے موزوں بنا لیتا ہے مگر الفاظ میں یہ بات ممکن نہیں۔ یعنی سنگ و خشت بھی متحرک ہیں اور اُن کو جس قسم کی حرکت چاہیں دی جا سکتی ہے مگر الفاظ میں اس کمی کو حُسنِ انتخاب و باہمی ترکیب ہی سے پورا کر سکتے ہیں اور اسی بنا پر ARESTO کا دعویٰ کہ الفاظ لعل و جواہر سے بھی گراں ہیں بالکل درست ہے۔

عشق کا وہ وسیع اور وحشت ناک میدان جو امید و یاس کے مناظر سے بھرا ہوا ہے جس میں کبھی تو ریگِ رواں آبِ شیریں بن کر رہ نوردانِ محبت کے دلوں میں امید کی جھلک پیدا کرتا ہے اور کبھی آبِ شیریں ریگِ رواں نظر آ کر اُس کی مایوسی کو بڑھاتا ہے۔ یہ وہ میدان ہے جس کی منزل خود متحرک ہے یعنی رہرو کی پیہم رہ نوردی پر بھی بُعدِ منزل کم نہیں ہوتا۔ حسن کی دلفریبیاں اُس کی مقناطیسیت جس کے اندفاع میں جذب اور جذب میں اندفاع ہے۔ حسن و عشق کا ربط۔ غرض یہ کہ ان دماغی بھول بھلیوں سے گزرنا شاعر کا کام ہے۔

خیالات کے اظہار کے لیے الفاظ کا انتخاب

اس کے لیے کوئی قواعد متعین نہیں ہو سکتے۔ اس کا انحصار شاعر کے اُس مذاقِ سلیم پر ہے جو فطرت اس کو عطا کرتی ہے۔ شاعر کے دماغ میں پہلے خیال پیدا ہوتا ہے پھر اُس کے اظہار کے لیے الفاظ کی تلاش ہوتی ہے۔ شاعر کا اصلی مقصد ہوتا ہے کہ خیال سننے والے تک بعینہٖ اسی صورت میں پہنچ جائے جس صورت میں وہ خود شاعر کے دماغ میں پیدا ہوا

ہے۔ بالفاظ دیگر سننے والا بھی اس خیال سے اتنا ہی متاثر ہو سکے جتنا کہ خود شاعر ہے۔ بزم کی تصویر کھینچنے کے لیے الفاظ میں سبکی، لطافت، روانی اور نزاکت لازمی ہے مگر رزم کا صحیح نقشہ اس کے بغیر نہیں کھینچا جا سکتا کہ الفاظ میں وزن، فخامت اور ہیبت ہو۔ اگر معرکۂ رزم کو پیش کرنے کے لیے وہ الفاظ استعمال کیے جائیں جو بزم کے لیے موزوں ہیں تو وہ صحیح تصویر رزم کی نہ ہوگی۔

جبکہ خیال اپنی وسعت میں لامحدود اور لامتناہی ہے تو اس کے ادا کرنے کے لیے الفاظ بھی غیر محدود و لامتناہی ہونا چاہیئے۔ خیال کی وسعت الفاظ کی قلت، خیال کی قوت اور الفاظ کی کمزوری۔ خیال کی حرکت اور الفاظ کے سکون کو مدنظر رکھتے ہوئے اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ خیال کی صحیح مصوری انسانی دماغ کی کامیابی کی ایک اعلیٰ ترین مثال ہے۔ الفاظ کا انتخاب انسان کے مذاق سلیم پر منحصر ہے۔ اس کے لیے کوئی قواعد وضع نہیں ہو سکتے۔ حقیقی شاعر کا کلام قواعد کا محتاج نہیں، قواعد اُس کے محتاج ہیں۔ وہ قواعد کے انتخاب سے حسن و اثر حاصل نہیں کرتا، بلکہ قواعد خود اُس کے کلام سے وضع کیے جاتے ہیں اگر اس ربط کی تحلیل کی جائے تو معلوم ہوگا کہ عروض کے قواعد ترتیب دینے کے بعد شاعری کا آغاز نہیں ہوا بلکہ مستند شعراء کے کلام سے عروض کے قواعد بنائے گئے۔ شیکسپیئر کے کلام کی خاطر ایک مستقل لغت تیار کی گئی اور درسیات نحوی میں خاص ضمیمہ جات کا اضافہ کرنا پڑا۔ قواعد کا کام کلام میں صحت پیدا کرنا ہے نہ کہ حسن خیال کی تصویر کھینچتے ہوئے اس کے لیے الفاظ کا انتخاب اور پھر اس کی باہم ترکیب۔ اُس کا انحصار تمام تر شاعر کے ذوقِ سلیم پر ہوتا ہے اور ارسطو کے خیال کے بموجب شاعری کی کامیابی فقط حسن محاکات پر منحصر ہے یعنی الفاظ کا انتخاب اور اس کی باہمی ترکیب اس خوبی سے کی جائے کہ خیال کا صحیح نقشہ سننے والے کی آنکھوں کے سامنے آجائے۔ سوال یہ ہے کہ حسن شعر حسن محاکات کا نام ہے یا حسن تخیل کا۔ افلاطون کے پیرو کہتے ہیں کہ حسن روح میں ہے، ارسطو کے متبعین مخالفت کرتے ہیں کہ جسم میں۔ پہلا گروہ تخیل کو ترجیح دیتا ہے اور دوسرا محاکات کو کیونکہ شعر کے افرادِ ترکیبی کو دیکھتے ہوئے الفاظ جسم اور خیال اُس کی روح ہے۔

ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری مرحوم کے بقول درحقیقت نہ پیکر معشوق میں کوئی معین خطوط ہیں اور نہ کسی انگ میں کوئی خاص مناسبت، خوبی نہ روح سے متعلق ہے نہ جسم سے محدود ہے، حُسن حُسن میں ہے جس کی آفرینش شعرا کا کام ہے۔ جس طرح خطوطِ اقلیدس سے خوبصورت سراپا تیار نہیں ہو سکتا اسی طرح کے قواعد کے اتباع سے خوبصورت کلام ترتیب نہیں پا سکتا۔ یہ شاعر کا کام ہے کہ وہ الفاظ کا انتخاب کرے اور جس خیال کو ادا کرنا چاہتا ہے اس کی مناسبت سے الفاظ کو ترتیب دے۔

الفاظ بجائے خود نہ ثقیل ہیں نہ لطیف

ثقل اور لطافت محل استعمال سے پیدا ہوتی ہے۔ ہندوستان کا مایۂ ناز، جذبات کا مصور، واقعہ نگاری کا امام انیسؔ، واقعۂ کربلا میں حضرت عباس کی شجاعت اور غصّہ کی تصویر کھینچتے ہوئے لکھتا ہے ؎

کم تھا نہ ہمہمہ اسد کردگار سے ——— نکلا ڈکارتا ہوا ضیغم کچھار سے

'ہمہمہ' اور 'ڈکار' دونوں ثقیل ہیں۔ مگر اس شعر میں اس ترکیب کے ساتھ استعمال کیے گئے کہ فصیح ترین معلوم ہوتے ہیں۔ رزمیہ مضامین لکھتے ہوئے الفاظ میں وزن، فخامت اور ہیبت ہونا چاہیئے۔ 'اسد کردگار'، 'ضیغم' اور 'کچھار' کے ساتھ جس ترکیب سے یہ دونوں لفظ استعمال کیے گئے ہیں، سنتے ہی شیر کی تصویر آنکھوں کے سامنے پھر جاتی ہے۔ ایک اور

واقعہ پر کہتے ہیں ؎

شوکت میں رشکِ بام سلیماں تھا جو دِسر　　کلغی پہ لاکھ بار تصدق ہُما کے پر
دستانے دونوں فتح کا مسکن ظفر کا گھر　　وہ رعب الاماں وہ تہور کے الحذر
جب ایسا بھائی ظلم کی تیغوں میں آڑ ہو
پھر کس طرح نہ بھائی کی چھاتی پہاڑ ہو

کربلا میں دسویں محرم کو جنگ شروع ہونے سے یزیدی فوج کی طرف سے ابتدا ہوتی ہے، تیر پھینکے جاتے ہیں، تب مجبوراً حضرت امام خیمہ حرم میں رخصت کے لیے جاتے ہیں، حضرت عباس ہتھیار سے سج کر خیام کے دروازے پر حفاظت کے لیے ٹہلنے لگتے ہیں۔ اس بند میں حضرت عباس کا فوٹو پیش کیا گیا ہے۔ چھاتی کا پہاڑ ہونا کس قدر غیر مانوس ہے لیکن اس موقع پر جس صورت سے استعمال کیا گیا ہے کیسا لطیف معلوم ہوتا ہے۔

اور بیچ میں وہ خیمہ زنگاری امام　　جس میں خدا کے عرش کے تاروں کا تھا قیام
کم تھا نہ جس کا خانۂ کعبہ سے احترام　　قدسی طواف کرنے کو آتے تھے صبح و شام
پڑھنا درود آ کے ملائک کا ورد تھا
سایہ کے بدلے نور قناتوں کے گرد تھا

میدانِ کربلا میں حضرت امام حسین کے خیمہ کا نقشہ کھینچا ہے۔ الفاظ کا حسن ان کی ترکیب سے معلوم ہوتا ہے کہ لطافت کا ایک دریا بہہ رہا ہے۔ پڑھنے والا اپنے آپ کو ایک ایسے مقام پر پاتا ہے جس کی فضا میں حرمت و وقار کے سوا کوئی چیز نہیں وقار کی شان محبت کے جذبے کو دبائے ہوئے ہے پھر بھی وہ جذبہ لفظ لفظ سے ٹپک رہا ہے۔

وہ دشت اور وہ خیمۂ زنگار گوں کی شان　　گویا زمیں پہ نصب تھا اک تازہ آسمان
بیچوں بیچ سپہر بنے جس کا سائباں　　بیت العتیق دیں کا مدینہ جہاں کی جان
اللہ کے حبیب کے پیارے اسی میں تھے
سب عرش کبریا کے ستارے اسی میں تھے

یہ دونوں بند دو مختلف مرثیوں کے ہیں مگر ایک ہی خیال کو دو مختلف الفاظ اور مختلف ترکیب سے ادا کیا ہے اور یہ کہنا دشوار ہے کہ فصاحت کے لحاظ سے کس کو ترجیح ہے۔

الم و یاس میں غصہ کا اظہار

انسان پر کوئی مصیبت آتی ہے تو اس کا اثر قلب پر پڑتا ہے جس کا اظہار حرکات سکنات سے ہوتا ہے اس اظہار کی صورتیں مختلف ہوتی ہیں۔ ایک قوی القلب آدمی خاموش ہو جاتا ہے مگر ایک کمزور انسان آہ و زاری شروع کر دیتا ہے۔ بعض وقت عالم یاس میں بکنے لگتا ہے پر یہ کیفیتیں اختلاف طبائع کے ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ ارزق عرب کا مشہور پہلوان سینکڑوں لڑائیوں کو دیکھتے ہوئے اُس کے چاروں لڑکے میدان جنگ میں حضرت قاسم کے ہاتھ سے مارے جاتے ہیں۔ ایک طرف لڑکوں کا غم، دوسری طرف خاندا[ن] شجاعت کے نام پر دھبہ لگنے کا خیال۔ اس واقعہ کو یوں پیش کیا ہے :—

بیجاں ہوئے نبرد میں بیٹے جو اُس کے چار　　ارزق کا دل ہوا صفت لالہ داغدار

جوشِ غضب سے سرخ ہوئیں چشم نابکار مثلِ تنور منہ سے نکلنے لگا بخار
جیبِ قبا کو مثلِ کفن پھاڑتا ہوا
نکلا پرے سے دیو سا چنگھاڑتا ہوا

چنگھاڑ ثقیل ہے مگر اس موقع پر اس کی موزونیت سے کیسے انکار ہو سکتا ہے۔ قوی ، ہیکلتن مشہور پہلوان مگر جس مقصد سے لڑنا چاہتا ہے وہ اپنی جگہ پر نہایت پست ہے۔ زر کی طمع ، ظلم کی حمایت ، پیاسوں کا مقابلہ۔ اسلام کا پیرو مگر بانیٔ اسلام کے جگر گوشوں پر بہیمانہ جور۔ یہ تمام کیفیتیں ہیں جو اس بند میں پائی جاتی ہیں۔ ازرق کی دیو سے تشبیہ ، دیو کی مہیب آواز کو چنگھاڑ سے تشبیہ دی ہے جو اصطلاح عام میں ہاتھی کی آواز کو کہتے ہیں۔ پھر اس لفظ کو جس صورت سے اور ترکیبوں کے ساتھ پیش کیا ہے اُس نے خیال کے حُسن کو کتنا بڑھا دیا۔ البتہ پہلا مصرعہ بلحاظ حُسن الفاظ باقی پانچ مصرعوں کے برابر نہیں ہے معلوم ہوتا ہے کہ خیال کو ادا کرنے کے لیے الفاظ کو اکٹھا کر دیا ہے جن کو پڑھتے ہوئے زبان کو قدم قدم پر ٹھوکر لگتی ہے۔

SUGGESTION

اِس مضمون میں جس مسئلہ پر خاص طور سے بحث کرنا ہے اُس کو شاعری کی اصطلاح میں کنایہ کہتے ہیں۔ مگر کنایہ کی تعریف جو علم عروض میں کی گئی ہے اُس سے اس لفظ کا مفہوم محدود و متعین ہو جاتا ہے۔ السنہ مغربیہ میں اس موضوع پر پوری تنقید ہو چکی ہے۔ انگریزی علم ادب میں اِس مفہوم کو لفظ SUGGESTION سے ادا کیا گیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہماری کم مایہ زبان میں کوئی لفظ SUGGESTION کی قائم مقامی نہیں کر سکتا۔ یہ کنایہ سے کہیں زیادہ وسیع اور قوی ہے SUGGESTION کنایہ کو اپنے اندر لیے ہوئے ہے۔ کنایہ حقیقتاً خیال کے بالواسطہ طریقہ اظہار کا نام ہے۔ شاعر کہیں تو اپنے خیال کو صریح اور صاف طور پر بلا کسی واسطہ کے ظاہر کر دیتا ہے اور کبھی اظہار خیال کے لیے کسی واسطہ یا ذریعہ کی تلاش کرتا ہے۔ یہ واسطہ کبھی تشبیہ یا استعارہ کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی اُس ذریعہ کے اظہار سے جو ایک خیال کو دوسرے خیال سے ہوتا ہے یعنی ایک خیال کے پیش کرتے ہی وہ خیال سامنے آجاتا ہے جس کا اظہار مقصود ہوتا ہے۔

اگر شاعر کسی جذبہ یا خیال کی تصویر کھینچتے ہوئے اُس کے حدود متعین کر دے اور اُس کے ہر جذبہ کو ظاہر کرنے کی کوشش کرے تو شعر کے حسن میں کمی ہو جائے گی۔ اول تو کسی خیال کو اُس کے تمام جزئیات اور تفصیلات کے ساتھ ادا کرنا ہی دشوار ہے۔ خیال کی وسعت ، اس کی لامتناہی تفصیلات ، پھر خیال کی مختلف صورتیں۔ مختلف کیفیتوں کے ماتحت تغیرات۔ اختلافات میں یگانگت کا ایک مخفی ربط۔ غرض کہ ان تمام رشتہ ہائے خیال کو ادا کرنا دشوار ہے۔ اور اگر کسی خیال کو ان قیود اور پابندیوں سے ادا بھی کیا جائے تو وہ علم النفس کا ایک باب منظوم ہوگا۔ شعر کو اُس سے کوئی تعلق نہیں۔ اس موقع پر ایک نکتہ قابلِ غور ہے۔ اگر خیال کے جزئیات اور تفصیلات کو پیش کیا جائے تو اس خیال کا تجزیہ اور تحلیل ضروری ہوگی۔ جو فلسفہ شعر کے متناقض ہے۔ شعر کا تعلق اُس کے مجموعی اثر سے ہے نہ کہ تحلیل سے۔ اگر خیال کے ٹکڑے کیے جائیں اور ہر ٹکڑے کے ثبوت کا مطالبہ کیا جائے تو دماغ شعر کے منطقی پہلو کی طرف رجوع ہو جائے گا اور شعر کا اثر زائل ہو جائے گا۔ شعر خیال کی اجتماعی کیفیت سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ اُس کی تحلیل سے۔

نہ گویم اے فلک گر ، کجروی ہائت تو برگردی شب وصل است خواہم ایں قدر آہستہ تر گردی

آسمان سے استدعا ہے کہ ذرا آہستہ چل۔ کہیں شبِ وصل کا خاتمہ نہ ہو جائے۔ شاعر اس کو کس خوبی سے بیان کرتا ہے یعنی میں یہ بھی نہیں کہتا کہ تو کجروی سے بلند ہے، کجروی تو تیری فطرت ہے مگر ہاں یہ ضرور کہوں گا کہ اپنی رفتار ذرا مدھم کر دے۔ اب اگر اس خیال کے ٹکڑے ٹکڑے کیے جائیں اور ہر ٹکڑے کا ثبوت مانگا جائے تو شعر کا اثر بالکل ضائع ہو جائے گا۔

اول تو یہ مسئلہ بجائے خود بحث طلب ہے کہ آسمان گردش بھی کرتا ہے یا نہیں۔ رات دن کا ہونا زمین کی گردش پر منحصر ہے یا آسمان کی۔ پھر آسمان سے یہ خواہش کہاں تک جائز ہے۔ آسمان کی گردش کو تسلیم کر بھی لیا جائے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ گردش اختیاری بھی ہے یا نہیں۔ غرضکہ خیال کی تحلیل سے مجموعی اثر بالکل زائل ہو جائے گا۔

دیدی کہ خونِ ناحق پروانہ شمع را   چندیں اماں نہ دارد کہ شب را سحر کند

بہت سی باتیں فرض کر لینے کے بعد خیال میں ایک اثر پیدا ہوتا ہے یعنی شعر کا اثر خیال کی اجتماعی قوت پر منحصر ہے ورنہ خیال کی تحلیل اُس کے حُسن کو ختم کر دے گی۔ پروانے کا شمع سے عشق، شمع کا صبح کے بجھ جانا۔ کیا پروانہ کے خونِ ناحق کا اثر ہے یا اس میں اس سے زیادہ استطاعت ہوتی ہی نہیں۔

سحر بلبل حکایت با صبا کرد   کہ عشق گل بما دیدی چہا کرد

بلبل کا عشق اور اس کے حالتِ زار کو تسلیم کر لینے کے بعد اس کے شکوہ کی طرف خیال رجوع ہوتا ہے ورنہ ہر ایک جزو کا ثبوت تو خیال کو بالکل مہمل کر دیتا ہے خیال کا تجزیہ اور تحلیل شعر کے لطف کو زائل کر دیتا ہے۔

انسان فطرتاً آزادی پسند ہے اور اس کی آزادیٔ خیال پر جتنی قیود اور پابندیاں عائد کی جاتی ہیں اُس کو ناگوار ہوتی ہیں اور اگر اس کی قوتِ تخیل کو آزادی سے کام کرنے کا موقع نہ دیا جائے تو طبیعت لطف اندوز ہونے کے بجائے بغاوت پر آمادہ ہو جاتی ہے۔ اول تو شاعر اور سامع کے خیال میں اس حد تک اتحاد ممکن ہی نہیں کہ اصول سے گزر کر جزئیات میں بھی اختلاف نہ ہو اور اگر ہو بھی تو ایسی حالت میں سامع کے لیے بجز اس کے اور کوئی موقع نہیں رہتا کہ وہ شاعر کے پیش کردہ خطوط میں اپنے دماغ کو محصور کر دے اور دماغی تقلید کرتا چلا جائے۔ اور چونکہ شعر کا تعلق جذبات سے ہے یعنی ایک طرف تو یہ جذبہ شاعر کے دل میں پیدا ہو کر الفاظ کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور دوسری طرف سننے والے تک پہنچ کر اس کے جذبات کو متحرک کرتا ہے اور اس کا تعلق خیال کی آزادی سے ہے خیال اپنے اثر کو بالکل زائل کر دے گا۔ خیال کے ایک پہلو کو دکھانا اور سننے والے اُس کی وسعتِ نظر اور مذاقِ طبیعت کے مطابق لطف اُٹھانے کا موقعہ دینا شاعر کا مقصدِ اصلی ہوتا ہے۔

کہیں نظر نہ لگے اس کے دست و بازو کو   یہ لوگ کیوں مرے زخمِ جگر کو دیکھتے ہیں   (غالب)

اِس شعر میں معشوق کے دست و بازو کو نظرِ بد لگ جانے کا اندیشہ، زخم کی شدت کو کتنے خوشنما پیرایہ میں ظاہر کر رہا ہے۔ رشک کا ایک جذبہ جو لازمۂ محبت ہے کس خوبصورتی سے خیال میں مضمر ہے۔ یعنی عاشق یہ بھی گوارا نہیں کرتا کہ چشمِ غیر کی رسائی اُس زخم تک ہو جائے جو دستِ محبوب سے پہنچا ہے۔ انتہائے رشک ہے کہ محبوب کے ہاتھ سے جو زخم پہنچا ہے اُس تک نگاہِ غیر کا پہنچنا بھی گوارا نہیں۔ یہ تو اسی مجسمۂ عشق کا کام ہے کہ جو غلافِ ظاہری کے دروازے سے داخل ہو کر بقائے دوام تک پہنچنا چاہتا ہے اور دل کشائی کے لیے زخمِ تیغ کا آرزومند نظر آتا ہے۔ اس لیے کہ جراحتِ پیکاں اُس کے لیے ذریعۂ راحت نہیں ہو سکتا۔

نہیں ذریعۂ راحت جراحت پیکاں — وہ زخم تیغ ہے جس کو کہ دل کشا کہیے

اب اگر اس خیال کے اظہار میں حدود متعین کیے جاتے اور خیال کو بلا کسی واسطے کے ظاہر کیا جاتا تو اس خیال میں کمزوری آجاتی۔ زخم کی شدت خواہ کیسے ہی مبالغے سے بیان کی جاتی مگر جو حد اس کے لیے متعین ہوتی قوت متخیلہ کو اس سے آگے بڑھنے کا موقع نہیں رہتا اور سننے والے کا خیال اس مقام پر پہنچ کر رُک جاتا۔

نہ ہم سمجھے نہ تم آئے کہیں سے — پسینہ پونچھئے اپنی جبیں سے (داغ)

خیال یہ ہے کہ معشوق مکانِ غیر سے آرہا ہے اور اس کو چھپانا چاہتا ہے مگر اس راز کو آشکارا ہوجانے کا خوف ندامت کا ایک جذبہ پیدا کر رہا ہے اور اس جذبہ کے اثر سے چہرے پر پسینہ ہے، جس کو عرق ندامت کہتے ہیں۔ عشق تو ایسے ہی سایہ سے بدگمان رہتا ہے۔

با سایۂ ترا نمی پسندم — عشق است و ہزار بدگمانی

کھٹک جاتا ہے اور اس کا شک یقین تک پہنچ جاتا ہے، معشوق کی حرکات و سکنات، وحشت چھپانے کی ناکام کوشش غرضکہ یہ سب باتیں عاشق کو یہ یقین دلا دیتی ہیں کہ معشوق رقیب کے مکان سے آرہا ہے۔ اس شعر میں اس خیال کو اس خوبصورتی سے ظاہر کیا ہے کہ حقیقتاً اس پر تبصرہ کرنا دشوار ہے۔

میں بھی حیران ہوں اے داغ کہ ہے یہ کیا بات — وعدہ وہ کرتے ہیں آتا ہے تبسم مجھ کو

یہ وہ وعدہ ہے جو ایفائے وعدہ کا روشناس نہیں۔ ہزار مرتبہ کا تجربہ ہے کہ اصرار بالکل بے سود۔ اگر تردید کی جاتی ہے تو وہ خفیف سی امید بھی جاتی ہے جو زندگی کا سہارا ہے اور وعدہ بھی اس کا جس کے سامنے سوائے تسلیم کے چارہ نہیں۔ پھر سوائے تبسم کے کیا ہو سکتا ہے۔ ان دونوں مصرعوں میں عشق و حسن کا ہنگامہ پوشیدہ ہے۔ ان کا وعدہ اور میرا تبسم یہ عجیب دلچسپ بات ہے۔ خیال تو فقط یہ تھا کہ وعدہ کبھی وفا نہ ہوگا۔ لیکن طریقۂ اظہار نے خیال کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا۔

یہاں تک تو کنایہ کے اس پہلو سے بحث تھی جو ایک حد تک متعین ہوتا ہے یعنی جس خیال کو ادا کیا گیا ہے اس میں مفہوم کا ایک بعید تعین ضرور ہوتا ہے یعنی اس تمام وسعت کے ساتھ جو اس طرز ادا میں پوشیدہ ہے کسی نہ کسی مقام پر خیال کے حدود ضرور آجاتے ہیں، مگر اب جس طرز ادا پر بحث کرنا ہے وہ اس سے بھی آگے ہے یعنی محاکات کی وہ صورت جس میں حدود کا تعین نہیں ہو سکتا۔ شاعر اپنے خیال کو اس صورت سے ظاہر کرتا ہے کہ مفہوم محدود ہوجانے کے بجائے ایک عجیب وسعت اختیار کر لیتا ہے۔ شاعر خیال کے ایک پہلو کو ظاہر کرتا ہے اور دوسرے پہلوؤں کی طرف جن کا اظہار مقصود ہوتا ہے اشارہ کرتا ہوا گزر جاتا ہے اور وہ بھی اس صورت سے کہ نہ تو کوئی پہلو متعین ہونے پاتا ہے اور نہ کسی پہلو کی حد تک سننے والے کی نظر جاتی ہے جبکہ خیال کی تصویر اس صورت سے پیش کی جاتی ہے کہ تعین کے بجائے اس میں وسعت آجاتی ہے۔ فن تنقید میں اس طریقۂ اظہار کو خاص اہمیت دی گئی ہے اور مغربی نقادانِ سخن نے اس کو بڑی اہمیت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ بعض کا خیال تو یہ ہے کہ شعر کی تمام قوت طرز ادا پر منحصر ہے، خیال کی تفصیلات و جزئیات کو پیش کیے بغیر اس کے کسی خاص پہلو کو اس طرح پیش کیا جائے کہ سننے والا وسعتِ نظر اور مذاقِ طبیعت کے مطابق اپنی قوتِ متخیلہ سے کام لے۔ اور شاعر کے پیش کردہ خاکے میں رنگ بھر سکے اور اسی کو انگریزی اصطلاح میں SUGGESTION کہتے ہیں۔ یہ قوت جتنی زیادہ ہوگی اتنا ہی سامع کو اپنے تخیل سے کام لینے کا موقع ملے گا۔ اس سے معلوم ہوگا کہ SUGGESTION کے مفہوم کنایہ سے کہیں زیادہ وسیع ہیں۔

پوچھتے ہیں وہ کہ غالب کون ہے　　　کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا؟

اِس شعر میں حیرت و استعجاب کا ایک وسیع میدان ہے۔ عشق کی نیازمندی، حُسن کی بے نیازی، عشق کی محویت، حُسن کی بے اعتنائی ان میں سے کسی کیفیت کو بیان کرنے کی کوشش کی جاتی تو خواہ کتنا ہی مبالغہ کیوں نہ ہوتا، خیال کے حدود قائم ہوجاتے۔ اس میں ایک طرف تو نیازمندی ہے دوسری طرف بے نیازی۔ بے نیازی کی یہ حالت کہ سراپا نیاز کی خبر نہیں دریافت حال ہوتا ہے تو اس مجسمۂ محویت سے جو فنا کو بقائے دوام سمجھتا ہے اب اس بے نیازی پر حیرت کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے مگر اس حیرت میں معذوری کی جھلک پائی جاتی ہے اور اس کی حد بھی نہیں۔ یعنی ہر شخص سے وہ مدد کا طالب ہے کہ وہ اس دشواری کو حل کردے۔ دوسرے مصرعہ میں لفظ "کوئی" نے خیال میں عجیب وسعت دے دی۔

حضرتِ ناصح گر آدیں دیدہ و دل فرشِ راہ　　　کوئی مجھ کو یہ تو سمجھا دو، کہ سمجھادیں گے کیا؟

خیال تو یہ ہے کہ جو کچھ حضرتِ ناصح سمجھائیں گے وہ ہم کو معلوم ہے، وہی فرسودہ نصیحت، وہ ظاہری علت و معلول کا غیر متناہی جھگڑا۔ وہی معقول و منقول کا صبر شکن ایثار، مگر یہاں تو معاملہ ہے دل کا۔ جذبہ کا سامنا ہے ایک ایسی قوت سے جس کا مقابلہ ممکن نہیں۔ مگر پھر بھی اس کے لیے تیار ہے کہ جو کہا جائے سُن لیں۔ حضرتِ ناصح کی عزت کو جس صورت سے ظاہر کیا ہے اس میں ایک عجیب لطف خیال میں پیدا کردیا ہے۔ ناصح تو علیحدہ شاعر تو ہر شخص کو ناصح بنانے کے لیے تیار ہے مگر پھر بھی اظہار کچھ نہیں۔ اس خیال کو جس سادگی سے ادا کیا ہے اُس نے خیال کی قوت میں بہت زیادہ اضافہ کردیا۔ واقعہ یہ ہے کہ سادگی انتہائے اشکال ہے۔ کسی خیال کو دقت کے ساتھ ادا کرنا آسان ہے مگر سادگی کے ساتھ ادا کرنا دشوار ہے۔

خوب است جفا لیکن برما تو زحد گزری　　　باید دلِ آزردن اما نہ چنیں باید

اب اس میں دل آزاری کی حد متعین نہیں ہوسکتی۔ ایک طرف تو جفا کو سینہ سے لگاتا ہے اور دوسری طرف شکایت کرتے ہوئے اس کے حدود قائم نہیں کرتا، سُننے والا اپنے خیال کے مطابق جہاں چاہے اُس کی حد قائم کرے ؎

دام ہر موج میں ہے حلقۂ صد کام نہنگ　　　دیکھیں کیا گزرے ہے قطرہ پہ گہر ہونے تک

خیال یہ ہے کہ مقصد کے حصول تک دیکھیے کن کن مصائب کا سامنا کرنا پڑتا ہے، قطرہ کو گہر بننے تک جن خوفناک منزلوں کو طے کرنا ہے وہ اس وقت خیال کی رسائی سے باہر ہے اس شعر میں اگر مصائب کو بیان کردیا جاتا تو وہ مصائب کیسے ہی سخت کیوں نہ ہوتے مگر سننے والا اُس سے آگے نہیں جاسکتا تھا۔ مگر طرزِ ادا نے عجیب میدان پیش کردیا۔

منحصر مرنے پہ ہو جس کی اُمید　　　ناامیدی اس کی دیکھا چاہیے

تخیل کی انتہا ہے۔ ناامیدی کی حد کہاں ہوسکتی ہے جس کی ساری اُمید موت پر منحصر ہے خیال مایوسی کی انتہا تک پہنچنے سے قاصر ہے مگر پھر بھی ہر دماغ اپنی قوت و وسعت کے لحاظ سے ایک حد قائم کرسکتا ہے۔ غرضکہ ؎

آں راز کہ در سینہ نہاں است نہ وعظ است　　　بردار تواں گفت و بہ منبر نہ تواں گفت

اب اگر اس راز کو بیان کرنے کی کوشش کی جاتی تو راز پھر راز نہ رہتا۔ اگر اس راز کو کچھ تعلق ہے تو دار سے، اس تعلق نے خیال میں ایک عجیب کیفیت پیدا کردی، خیال جہاں تک اُس کی رسائی ہو، تلاش کرے، مگر پھر بھی اس کی حقیقت تک پہنچنے کے بعد بھی اس راز کا انکشاف یقینی نہیں۔

بیخودی بے سبب نہیں غالب　　　کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے

پردہ داری کا اصلی سبب دریافت کیجیے اور اپنے مذاق طبیعت اور نظر کے اعتبار سے لطف اٹھائیے۔ کچھ ہے تو ضرور مگر معلوم نہیں کہ کیا ہے۔

کنایہ کے متعلق دو چار شعر اور پیش کرنے کے بعد اس مضمون کو ختم کرتا ہوں۔ سودا کا یہ شعر تو ایک مقولہ بن گیا ہے۔ جہاں تک جس ادا کا تعلق ہے اُس کی غیر محدود وسعت سے انکار نہیں ہو سکتا ۔

کیفیتِ چشم اس کی مجھے یاد ہے سودا ساغر کو مرے ہاتھ سے لینا کہ چلا میں

کیفیتِ چشم کو ساغر سے اور ساغر کو پینے والے کے ہاتھ سے کس خوبی سے بیان کیا ہے۔ ایک طرف تو ساغر کی فکر دوسری طرف کسی کی مستانہ آنکھ کا خیال۔ لیکن نشیلی آنکھ کا نشہ مدہوش کر کے رہے گا۔ وہ نشہ تو شاعر کے نشہ سے کہیں بڑھ کر ہے۔

علامہ اقبال کا یہ شعر ترقی دنیا کی بے ثباتی لیکن انقلاب کائنات، دنیا کی ہر چیز ذاتی لیکن تغیر فانی نہیں۔ انقلاب برابر ہوتا رہے گا، قومیں بنیں گی اور بگڑیں گی۔ تاریخ پلٹے کھاتی رہے گی، فاتح، مفتوح اور مفتوح فاتح ہوتے رہیں گے۔ قوموں کی زندگی میں تغیرات ہوتے رہیں گے۔ تہذیب، تمدن اور معاشرت بدلتی رہے گی۔ جغرافیائی حیثیت سے تبدیلیاں ہوتی رہیں گی۔ جہاں کبھی سمندر تھا آج پہاڑ ہے، جہاں ریگستان تھا آج نخلستان ہے۔ ہمالیہ کی چوٹیوں پر و ہیل، مچھلی کی ہڈیاں ملتی ہیں۔ کبھی قبلا خاں کی فتوحات ہیں تو کبھی سلطان محمد خاں کی، کبھی سکندر رومی کی ملک گیری تو کبھی نپولین کا دور دورہ۔ ان کیفیات کو

آگ بجھی ہوئی اِدھر اور ٹوٹی ہوئی طناب اُدھر کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں

میں محسوس کیجیے۔

بستر غم پہ الٰہی دلِ بیمار کی خیر کچھ مرے کان میں رہ رہ کے صدا آتی ہے

یہ صدا کیا ہے جہاں سے خیال پہنچ جائے وہیں یہ صدا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ کنایہ عارضی سخن پر ایک ہلکی نقاب ہے جو مشتاقانِ جمال کے شوقِ دید کو بڑھاتی رہتی ہے۔ نظارے کے بعد شوقِ نظارہ اور بڑھ جاتا ہے۔

کریم الرضا خاں شاہجہانپور کے ایک معزز خاندان کے فرد تھے انھوں نے ایم اے او کالج ( ) میں ۱۹۰۶ء سے ۱۹۱۲ء تک تعلیم حاصل کی، ان کے ساتھیوں میں عبدالرحمن صدیقی، شعیب قریشی اور چودھری خلیق الزماں خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ اس وقت مسلمانوں میں سیاسی شعور پیدا ہو چکا تھا اور ملک کو آزاد کرانے کا جذبہ زور پکڑ رہا تھا۔ مولانا محمد علی اور مولانا شوکت علی کا علی گڑھ کے طلبا پر بڑا اثر تھا۔ کریم الرضا خاں ایم اے ایل ایل بی کرنے کے بعد اپنے وطن شاہجہانپور واپس آگئے اور وکالت کا پیشہ اختیار کیا —— مولانا محمد علی اور شوکت علی سے متاثر ہو کر خلافت تحریک میں بھی حصہ لیا، تحریک خلافت کے ختم ہونے پر آپ مسلم لیگ میں شامل ہو گئے۔ اس زمانہ میں نواب اسماعیل خاں، راجہ محمود آباد، شعیب قریشی، عبدالرحمن صدیقی، مولانا حسرت موہانی اور چودھری خلیق الزماں وغیرہ سے ان کا خصوصی تعلق رہا۔

کریم الرضا خاں ایک اچھے شاعر اور ادیب بھی تھے، ان کے چند علمی مضامین اور غزلیں نظمیں وغیرہ عبدالرحمن خاں مرحوم (متوفی ۴ اپریل ۹۹ء پروفیسر میکینیکل انجینیرنگ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) کے بڑے بھائی عبدالمجید خاں کے توسط سے مجھے ملے ہیں، یہ مضمون انہی مضامین میں سے ایک ہے۔ انشاءاللہ کریم الرضا خاں صاحب پر ایک تفصیلی مضمون کسی اگلی اشاعت میں شایع ہوگا اور ان کے دوسرے مضامین بھی پیش کیے جائیں گے۔

کریم الرضا خاں کا انتقال مارچ ۱۹۷۱ء میں ہوا۔

مدیر

عابدہ سمیع *

انقلاب ۱۸۵۷ء

جہادِ شاملی و تھانہ بھون

میرٹھ کمشنری کا ایک ضلع سہارنپور اور ایک ضلع مظفر نگر ہے۔ تھانہ بھون اور شاملی ضلع مظفر نگر کے دو قصبے ہیں۔ لیکن ۱۸۵۷ء سے پہلے کا نقشہ کچھ اور تھا۔ اس وقت اتر پردیش نام کی کوئی ریاست نہ تھی اور یہ سب ضلعے، قصبے صوبہ دہلی میں تھے۔ سہارنپور کی حیثیت اس صوبے کے ایک سرکار کی سی تھی جس میں چھتیس محل تھے۔ انھیں میں ایک تھانہ بھون بھی تھا۔ یہ انتظام اکبر کے زمانے سے چلا آرہا تھا۔ سہارنپور کو پنجاب سے ملے ہونے کے سبب فوجی چھاونی کی حیثیت حاصل تھی۔ پنجاب سے جو فوجی بھرتی ہوکر یہاں آتے تھے وہ سب یہیں جمع ہوتے تھے اور جہاں جہاں کمک کی ضرورت ہوتی وہاں ان کو بھیج دیا جاتا تھا۔ سہارنپور کی اہمیت کے سبب وہاں کے کلکٹر کو بھی نسبتاً وسیع اختیارات حاصل تھے۔ اس لیے وہاں کے کلکٹر اسپینکی (RABEPT SPANKIE) کے مزاج میں حد درجہ رعونت پیدا ہوگئی تھی اور آمرانہ ذہنیت کے تحت اکثر و بیشتر نہایت ناروا حرکتیں کر بیٹھتا تھا۔

جنگِ آزادی کی ابتدا ۱۰ر مئی کو میرٹھ میں ہوئی۔ ۱۲ر کو خبر سہارنپور پہنچی، چنانچہ انبالہ کو اطلاع دی گئی اور دوسرے ہی دن سبھی انگریز عورتوں اور بچوں کو دہرہ دون بھیج دیا گیا۔ دہلی کی خبر ملتے ہی قریب کے دیہات و قصبات میں لوٹ کے واقعات شروع ہوگئے۔ سہارنپور اور نواحی علاقے بھی مستثنیٰ نہ تھے۔ تھانہ بھون میں بظاہر سطح پُرسکون تھی کیونکہ "تھانہ بھون کے رئیس قاضی عنایت علی کے دادا کے بڑے بھائی قاضی قطب الدین اور دادا قاضی نجابت علی کا انگریزی حکومت کے ساتھ تقریباً پچاس سال پہلے عہدِ وفاداری قائم ہوا تھا۔ قاضی عنایت علی کے والد قاضی سعادت علی (م ۱۸۵۵ء) کمپنی بہادر کے ساتھ وفاداری کے عہد کی تجدید کر چکے تھے اور کمپنی بہادر کی ملازمت میں رہ چکے تھے۔ اور قاضی عنایت علی نے باپ کے انتقال کے بعد ان کے کیے ہوئے عہد کو قائم رکھا تھا۔" (ثناء الحق صدیقی، "جہادِ شاملی و تھانہ بھون"، ص ۲۲)

---

* سابق پروفیسر شعبۂ سیاسیات، دودھ پور، علی گڑھ

قاضی عنایت علی کی بود و باش اپنے برادر خورد قاضی عبدالرحیم کے ساتھ ایک ہی مکان میں تھی۔ محل کی گنجائش کی تنگی کے سبب قاضی عبدالرحیم نے ایک علیحدہ مکان کی تعمیر کا منصوبہ بنایا۔ اس مجوزہ مکان کے لیے ہاتھی اور کچھ قیمتی سامان خریدنے وہ سہارنپور گئے۔ انگریزی حکومت پر مکمل اعتماد کے سبب انھوں نے اس پُرآشوب زمانے میں بھی اس سفر میں کوئی قباحت نہیں سمجھی۔ مصاحبین کے ساتھ ہونے کے سبب سرائے میں قیام کیا جبکہ ان کے خالو شیر علی سہارنپور کے رؤسا میں سے تھے۔

ہر چند کہ قاضی عنایت علی اور قاضی عبدالرحیم تھانہ بھون کے ہندو مسلمان دونوں طبقوں میں انتہائی ہردلعزیز تھے پھر بھی قصبہ میں بعض ایسے نفوس موجود تھے جن کو ان دونوں بھائیوں سے عناد تھا۔ ان ہی لوگوں میں قوم کائستھ کا ایک شخص بھی تھا جو دفتر کلکٹری سہارنپور میں سررشتہ داری کے عہدے پر متعین تھا۔ غالباً قاضی عنایت علی سے جائداد کے معاملے میں اس کا کچھ جھگڑا عرصہ سے چلا آرہا تھا۔ قاضی عبدالرحیم کی آمد سے اس نے خاطر خواہ فائدہ اٹھایا اور حاکم ضلع رابرٹ اسپینکی سے یہ جھوٹی شکایت کی کہ تھانہ بھون کا رئیس عنایت علی انگریزی حکومت سے باغی ہو گیا ہے اور اس کا چھوٹا بھائی عبدالرحیم شاہ دہلی اور دہلی کے باغیوں کے لیے سامانِ حرب خریدنے کے لیے سہارنپور آیا ہوا ہے۔"
(ایضاً۔ ص ۲۶)

اسپینکی نے غضبناک ہو کر قاضی عبدالرحیم کو سرائے سے طلب کیا۔ تصدیق کی خاطر ان کے خالو شیر علی بھی بلوائے گئے۔ انھوں نے خوفزدہ ہو کر کہہ دیا کہ "مجھے ان کے سہارنپور آنے کی وجہ قطعاً معلوم نہیں ہے" فرعونیت کے نشے میں چور نندخو اسپینکی نے مزید کسی تحقیق و تفتیش کے قاضی عبدالرحیم اور ان کے رفقا کو مجمع عام کے سامنے پھانسی دے دی۔ (مولوی عاشق علی میرٹھی: "تذکرۃ الرشید"، جلد اول۔ ص ۷۳۔۷۴)

دوسرے تیسرے دن یہ اندوہناک خبر تھانہ بھون پہنچی۔ غضبناک عنایت علی کا ردعمل فطری تھا۔ انھوں نے فیصلہ سنا دیا۔ "میں انگریز قوم کو ایک منٹ کے لیے بھی برداشت نہیں کر سکتا میں اس قوم سے لڑوں گا، اسے مٹا دوں گا یا خود مٹ جاؤں گا۔"
(ایضاً۔ ص ۳۱)

مندرجہ بالا تفصیلات کے پیشِ نظر اکثر مورخین نے تھانہ بھون اور شاملی کے جہاد کے اصل محرک قاضی عنایت علی رئیس تھانہ بھون کو قرار دیا ہے۔ تاہم مولانا محمد میاں کا تجزیہ مختلف ہے۔ اور زیادہ قرین قیاس ہے کہ تھانہ بھون میں جہاد کی اصل محرک شاہ ولی اللہی جماعت تھی۔ "جیسے ہی رمضان شریف کے آخر میں اس کو دہلی کے انقلاب کی خبر پہنچی تو غور و خوض کا ایک اہم موضوع اس کے سامنے آیا جس کے لیے ہنگامی اجلاس ضروری تھا۔ چنانچہ حضرت محمد قاسم صاحب کو نانوتہ اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب کو گنگوہ سے حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب ان دنوں سہارنپور تھے، ان کو وہاں سے طلب کیا گیا۔ اور اسی موقع پر حضرت مولانا رحمت اللہ صاحب کیرانوی کو تحریک کی حقیقت و نوعیت معلوم کرنے کے لیے دہلی بھیجا گیا۔ مئی کے آخر یا جون کے شروع میں حضرت مولانا رحمت اللہ صاحب دہلی پہنچے اس وقت تک تحریک بوڑھے بادشاہ اور ناز پروردہ شہزادوں کی ناتجربہ کاریوں کے حوالے تھی۔ لیکن یہ مردانہ احرار جو سالہا سال سے حریت کاملہ اور مکمل آزادی کی تمنائیں دلوں میں لیے ہوئے تھے ان کے لیے یہ بات بہت ہی تکلیف دہ اور افسوسناک تھی کہ ایسے وقت جبکہ فضا اس قدر ہموار اور ماحول اتنا سازگار ہو وہ ہاتھ پر ہاتھ دھرے خاموش بیٹھے رہیں؟ . . . بہرحال اس

پہلے اجتماع میں اتنا کام تو کر لیا گیا کہ وہ جماعتی نظم جو اب تک ایک (اصلاحی یا سیاسی) پارٹی کی حیثیت رکھتا تھا اب اس کو نظام حکومت کی شکل دے دی گئی۔ حضرت حاجی امداد اللہ صاحب "امیر" اور مولانا محمد قاسم صاحب اور مولانا رشید احمد صاحب، حافظ ضامن صاحب اور مولانا محمد منیر جیسے زعماء اور اکابر کو فوج، حفاظت، فصل خصومات اور عدل و قانون وغیرہ کے شعبے سپرد کیے گئے۔ (مولانا محمد میاں، "علماء ہند کا شاندار ماضی"، جلد چہارم۔ ص ۲۲۶)

مولوی ذکاء اللہ شمس العلماء فرماتے ہیں: "سب سے اول مولوی رحمت اللہ کیرانہ سے اس لئے میں آئے کہ دہلی میں جہاد کی صورت کیا ہے۔ وہ بڑے عالم فاضل تھے۔ عیسائی مذہب کی رد میں صاحب تصنیف تھے۔ وہ قلعہ کے پاس مولوی محمد حیات کی مسجد میں اترے۔ اس دانشمند مولوی کے نزدیک دلی میں جہاد کی کوئی صورت نہ تھی۔ بلکہ ایک ہنگامہ فساد برپا تھا۔ وہ یہ سمجھ کر اپنے وطن چلا گیا۔" (ذکاء اللہ، "عروج ہند انگلشیہ"۔ ص ۲۷۵)

مولانا رحمت اللہ اور ان کی جماعت نے پوری سرگرمی سے تحریک میں حصہ لیا۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ شروع میں نہیں بلکہ اس وقت جب جنرل بخت خاں اور امیر جماعت مولانا سرفراز علی صاحب نے دہلی پہنچ کر تحریک کو منظم کر لیا اور انقلابی کارروائیوں میں باقاعدہ جہاد کی شکل پیدا کر دی۔ "جہاد کے فتوے پر جو جامع مسجد دہلی کے اجتماع میں مرتب کر گیا تھا ایک دستخط رحمت اللہ کے بھی ہیں۔" (محمد میاں، "علماء ہند کا شاندار ماضی"، متذکرہ ص ۲۷۳)

ہنگامی اجلاس کے بعد: "چنانچہ نواب شبیر علی مراد آبادی کو جو بادشاہ کے منہ چڑھے اور بے تکلف مصاحب تھے اسی مقصد کے لیے دلی بھیجا گیا۔ شاہ حسن عسکری جو بادشاہ کے پیر اور اس تحریک کے ایک ممتاز رکن بلکہ بانی اور محرک اول کی حیثیت رکھتے تھے اسی علاقے کے رہنے والے تھے۔ شاہ حسن عسکری کا آبائی وطن قصبہ رام پور منیہاران ضلع سہارنپور تھا یہی رام پور مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کا بھی دادھیالی وطن ہے۔ (عاشق علی میرٹھی: "تذکرۃ الرشید" جلد اول، متذکرہ ص ۱۵)

بہر حال مقامی یا علاقائی حیثیت میں آئین و دستور کے مطابق حکومت کا ایک نظام زیر قیادت حضرت حاجی امداد اللہ صاحب رمضان شریف کے فوراً بعد مئی کے اواخر یا اوائل جون میں تھانہ بھون میں قائم ہو گیا۔ لیکن کوئی فوری اقدام مناسب نہیں سمجھا گیا۔ جب تک کہ یہ سرفروشانہ تگ و دو منظم جدوجہد کی شکل اختیار نہ کرلے۔

"ہمارے اکابر کا ۱۸۵۷ء کی تحریک میں حصہ لینا" کے عنوان کے تحت مولانا حسین احمد مدنی نے تحریر کیا ہے "ہمارے تمام اکابر (علماء دیوبند، سہارنپور و مظفر نگر) حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب اور ان کے تلامذہ کے شاگرد اور خوشہ چیں رہے ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ حضرت شاہ صاحب اور ان کے خاندان کے مسلک اور حکم کے خلاف چلیں۔ جب ۱۸۵۷ء کی تحریک اطراف و جوانب ہند خصوصاً اطراف دہلی میں چلنی شروع ہوئی تو ان حضرات کے جوش حریت میں نئی حرکت پیدا ہوئی۔ ان بزرگوں نے محسوس کیا کہ اس انقلاب میں حصہ لینا فرض اور لازم ہے۔ انگریزوں کے افعال ماضیہ احوال حاضرہ پر بخوبی مطلع تھے۔ اس تمام جماعت میں حضرت حافظ ضامن صاحب قدس اللہ سرہٗ العزیز زیادہ پیش پیش تھے۔" (مولانا حسین احمد مدنی: "نقش حیات" جلد دوم۔ ص ۴۱-۴۲)

ادھر ۲ جولائی ۱۸۵۷ء کو جنرل بخت خاں اپنی منظم فوج کو لے کر دہلی پہنچے۔ امیر جماعت کی حیثیت سے مولوی سرفراز علی ان کے ساتھ تھے۔ اب حالات کے تحت تھانہ بھون کی جماعت کے لیے راستہ صاف ہو گیا تھا۔ اسی اثنا قاضی عنا

کے بھائی قاضی عبدالرحیم کا حادثہ پیش آیا۔ قاضی صاحب کو انگریز کے خلاف جنگ پر آمادہ پاکر حضرت حاجی امداد اللہ اور ان کے رفقاء انقلابی تحریک کو منظم طریقے پر چلانے کے لیے تیار ہو گئے۔ مشورے کے لیے علماء کی ایک مجلس تھانہ بھون میں منعقد کی گئی۔ قرب و جوار کے تمام نامی گرامی علماء جنھوں نے اس میں شرکت کی ان میں سے چند کے اسمائے گرامی یہ ہیں :

"حضرت حاجی امداد اللہ، حضرت حافظ ضامن علی شاہ، حضرت مولانا شیخ محمد محدث، حضرت مولانا محمد قاسم، حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی، حضرت مولانا محمد احسن نانوتوی، حضرت مولانا مظہر نانوتوی، اور حضرت مولانا محمد منیر نانوتوی۔"
(ثناء الحق، "جہاد شاملی و تھانہ بھون" ۔اہ نامہ دارالعلوم، دیو بند۔ اگست ۱۹۶۹ء ۔ ص ۲۷)

مجلس شوریٰ میں حاجی امداد اللہ صاحب امیرالمومنین منتخب کر لیے گئے۔ اور پھر فوراً ہی انگریزی حکومت سے آزادی کا اعلان کر دیا گیا۔ شہر کا انتظام حاجی صاحب نے اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ اور مولانا رشید احمد گنگوہی اور مولانا قاسم نانوتوی معاون و مددگار رہے۔ ان تمام اقدامات کو انگریزوں نے فوری طور پر کوئی اہمیت نہ دی کیونکہ ان کی تمام تر توجہ شاملی، بڑھانہ اور مظفر نگر پر مرکوز تھی۔ واقعات کی ترتیب کے لحاظ سے باغ شبیر علی کا واقعہ پہلے نمبر پر آتا ہے۔

"میوٹنی ریکارڈس کے مطابق ہنری مالکم لو اسسٹنٹ مجسٹریٹ نے ۱۲ستمبر ۱۸۵۷ء کو جو رپورٹ لیفٹیننٹ ڈبلیو۔ ٹی۔ ہوگی کمانڈر پنجاب کیولری کو پیش کی تھی اس میں وہ لکھتا ہے :

"مجسٹریٹ سہارنپور مسٹر اسپینکی سے جو ہدایات موصول ہوئی تھیں ان کی تعمیل میں ۸ ماہ رواں ۱۸۵۷ء بروز منگل کو ایک جمعیت کے ساتھ جس کی تفصیل حاشیے میں درج ہے (ایک دیسی افسر، تیس دفعہ دار النسان بردار، ۵/۴۴ سوار) رام کنڈی سے براہ مظفر نگر شاملی کی جانب روانہ ہوا۔ میں نے اپنے طور پر ایک دفعہ دار اور پانچ سواروں کو اس غرض سے علحدہ کر دیا کہ وہ اس دستہ کا سامان اور بقدر بار ایک شتر گولہ بارود لے کر آئے۔ میں نے اس دستہ کو ہدایت کر دی تھی کہ وہ اسی راستے سے سفر کرے جو میں نے اختیار کیا تھا۔ لیکن مجھے یہ بیان کرتے ہوئے ملال ہوتا ہے کہ تحصیل دیوبند کی غلط ہدایات کی بنا پر اور اس علاقے سے ناواقفیت کی وجہ سے یہ مختصر سی جماعت تھانہ بھون کے راستے سے شاملی کی طرف روانہ ہوئی۔ ویسے تو یہ راستہ سیدھا تھا لیکن قباحت یہ تھی کہ اس جگہ (تھانہ بھون) کے لوگوں نے حکومت کے خلاف ہتھیار اٹھا لیے تھے۔ موخرالذکر قصبے کے نزدیک سے گذرتے وقت اس جماعت پر باغیوں نے جو وہاں پہلے سے مجتمع تھے حملہ کر دیا۔ چوتھے رسالے کا ایک سردار پرتاپ سنگھ مارا گیا۔ اور گولہ بارود کا ذخیرہ دشمن کے قبضے میں پہنچ گیا۔ ہمارے آدمیوں نے نہایت پامردی سے مقابلہ کیا لیکن وہ دشمن کی کثرت تعداد کی وجہ سے مغلوب رہے۔" (ایضاً۔ ص ۲۹)

مجاہدین نے اس فتح کے بعد فیصلہ کیا کہ تھانہ بھون سے شاملی کی طرف مارچ کیا جائے جس کا نصب العین دہلی تھا۔ شاملی کی طرف اقدام کا ایک دوسرا سبب یہ بھی تھا کہ مہر سنگھ رئیس شاملی نے انگریزوں کے خلاف جو علم بغاوت بلند کیا تھا اس کو کمک کی شدید ضرورت تھی۔ "جن دنوں کا یہ واقعہ ہے شاملی کا سب کلکٹر (تحصیلدار) ابراہیم خاں رامپوری پٹھان انگریزی حکومت کا نہایت وفادار ملازم تھا۔ مہر سنگھ سے اس کے تعلقات اچھے نہیں تھے۔ بغاوت پر آمادہ مہر سنگھ نے شاہ دہلی سے نامہ و پیام بھی کیا تھا۔" (ایضاً ص ۲۹) حالات کے پیش نظر انگریز حکام شاملی میں

مع افواج کے جمع تھے۔ ہنری مالکم لو اسسٹنٹ مجسٹریٹ اپنے آدمیوں کو مظفر نگر کے راستے سے لے کر غالباً ۹ر یا ۱۰ر ستمبر کو
شاملی پہنچ گیا۔ اسی کے آس پاس باغ شیر علی کے واقعہ سے جان بچا کر بھاگے ہوئے لوگوں نے بھی شاملی پہنچ کر افسروں
سے حالات بیان کر دیئے ہوں گے۔ ضلع مظفر نگر کا کلکٹر آر۔ ایم ایڈورڈس اور جائنٹ مجسٹریٹ سی گرانٹ بھی شاملی میں
موجود تھے۔ ان افسروں کے علاوہ سپاہیوں کی بھی بڑی تعداد اس وقت شاملی میں اکٹھا تھی۔ کیونکہ ان لوگوں کو کئی
مسائل درپیش تھے۔ شاملی سے ۱۷ میل دور بڑھانے کے قلعے میں تعینات سرکاری پولیس کے کچھ آدمیوں کو ایک جمعیت
نے قتل کر دیا تھا اور جمعیت کے سردار خیراتی خاں نے اپنے نام کی تحصیل قائم کر لی تھی۔ قریب کے ایک قصبے ہر ہر Har Har
نے بھی بغاوت کر دی تھی۔ انھیں الجھنوں کے پیشِ نظر انگریز حکام تھانہ بھون کے خلاف کسی فوری فوجی کارروائی سے
قاصر تھے۔ ادھر مجاہدین تھانہ بھون بھی غافل نہ تھے۔ وہ اس موقع کے منتظر رہے کہ کب انگریزی افواج بڑھانے کی مہم پر
روانہ ہو اور کب وہ شاملی پر حملہ کریں۔ ملاحظہ کیجیے مالکم لو کی مرتب کردہ یہ روداد :

" شاملی میں مسٹر ایڈورڈس کے ساتھ مل کر ہم لوگ ۱۰ر ستمبر کو ایک گاؤں ہر ہر کی جانب روانہ ہوئے جس نے علم
بغاوت بلند کیا تھا۔ لیکن جب ہم وہاں پہنچے تو گاؤں کے لوگوں نے کچھ مزاحمت نہیں کی۔ سوار فوجیوں نے گاؤں کا محاصرہ
کر لیا۔ پیدل فوج آبادی میں داخل ہو گئی اور اس نے بہت سے آدمیوں کو گرفتار کر لیا۔ سرکاری مال جو ان لوگوں نے لوٹ
لیا تھا برآمد کر لیا گیا اور بڑی تعداد میں ہتھیار ضبط کر لیے گئے۔ اس مہم کے بعد جب ہم شاملی کی جانب لوٹ رہے تھے تو
باغیوں کے بڑے جتھے نے ہمارا سامان چھیننے کی کوشش کی لیکن دفعدار لطیف خاں اور چار سواروں نے فوری طور پر
نہایت بہادری سے مقابلہ کیا باغی منتشر ہو گئے۔ ان کا ایک آدمی مارا گیا اور ایک دوسرا آدمی قید کر لیا گیا جس کو بعد میں
پھانسی دے دی گئی۔ . . . اطلاع ملی تھی کہ بڑھانے کے قلعہ کے جو جانب جنوب تقریباً ۱۷ میل دور ہے۔ سرکاری پولیس
کے کچھ آدمی اور نوکر چاکر ایک جمعیت کے ہاتھوں قتل ہو گئے ہیں۔ اس جمعیت کا سرغنہ ایک مشہور باغی خیراتی خاں تھا۔
اس نے شاہِ دہلی کی بادشاہت کا اعلان کر کے اپنے نام سے تحصیل قائم کر لی تھی۔ فوج ۱۴ر تاریخ کو بڑھانے کی جانب
روانہ ہوئی۔ اس فوج کا منصوبہ یہ تھا کہ بعد میں جوراہا کے شہر پناہ سے گھرے ہوئے قریے کو تباہ کر دیا جائے گا جس نے
بے انتہا سرکشی اختیار کی تھی لیکن جب ہم کوچ کرتے ہوئے آگے بڑھ رہے تھے تو جوراہا کے لوگ ۲۰۰ کی تعداد میں ڈھول
پیٹتے ہوئے مقابلے کے لیے نکل آئے۔ کپتان اسمتھ نے مجھے ہدایت کی کہ ان کے دائیں بازو پر حملہ کروں۔ خود انھوں نے
بائیں بازو پر حملہ کر دیا۔ میری جمعیت نے جس میں پنجاب کیولری کے رسالے کے چالیس سوار تھے، باغیوں کو پوری طرح
منتشر کر دیا اور تنہا اس پارٹی نے کم از کم پچاس آدمیوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ گاؤں پر پیدل فوج کا قبضہ ہو چکا
تھا۔ باغیوں کو تین سو سے زیادہ جانوں کا نقصان اٹھانا پڑا۔ اس معرکے کے بعد فوج بڑھانے کے قلعے کی طرف روانہ ہوئی
لیکن یہ قلعہ پہلے ہی خالی کر دیا گیا۔ ہم نے قلعہ کے پھاٹکوں کو مسمار کر دیا اور اس جگہ کو بُری طرح تاراج کیا۔ یہاں ہمارے
ساتھ لیفٹننٹ فریزر کی سرکردگی میں دو توپیں اور لیفٹننٹ جانسٹن کی قیادت میں ۱۰۰ سکھ پیدل اور آملے۔" (ثناء
الحق صدیقی : "جہاد شاملی و تھانہ بھون" متذکرہ ص ۴۴ـ۴۵)

جیسا کہ پہلے تحریر کیا جا چکا ہے مجاہدین تھانہ بھون کو انگریزوں کے پروگرام کا پورا علم تھا۔ چنانچہ جوں ہی
۱۴ر ستمبر کو جب انگریزی فوج بڑھانے کی طرف گئی انھوں نے شاملی پر یلغار کر دیا۔ مختلف تاریخی شواہد کے مطابق یہ ایک

بڑا گروہ تھا۔ مجاہدین میں سے محض پانچ افراد کے ناموں کا تعین ہو سکا ہے۔ قاضی عنایت علی جو مجاہدین کی قیادت کر رہے تھے، ان کے خالو حافظ ضامن علی، مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا محمد قاسم نانوتوی اور مولانا محمد منیر نانوتوی۔

قاری طیب صاحب نے مولانا محمد میاں منصور انصاری سے نقل کر کے محاذ شاملی کی کیفیت یوں بیان کی ہے: "انگریزی فوج جو شاملی میں موجود تھی وہ مجاہدین کے ہجوم کو دیکھ کر تحصیل کی چہار دیواری میں محصور ہو گئی۔ اور اندر سے فائر شروع کر دیئے۔ مجاہدین کا ہجوم باہر میدان میں تھا جہاں کوئی آڑ نہیں تھی اس طرح مجاہدین کا جانی نقصان کافی ہوا۔ اتفاق سے تحصیل کے قریب ایک چھپر تھا۔ حضرت مولانا محمد قاسم صاحب کی نظر چھپر پر پڑی۔ چھپر اٹھوا کر تحصیل کے صدر دروازے پر ڈالا گیا اور اس میں آگ لگا دی گئی جس سے پھاٹک جل گیا اور اندر گھسنے کا راستہ کھل گیا۔ اب فوج میں مقابلے کی طاقت نہیں تھی۔ اس کے کچھ سپاہی کسی طرح بھاگنے میں کامیاب ہوئے، کچھ مقتول ہوئے اور باقی گرفتار ہو گئے۔ اور شاملی پر مجاہدین کا قبضہ ہو گیا۔" (مناظر احسن گیلانی، سوانح قاسمی، جلد دوم۔ ص ۱۵۵)

اسی ہنگامۂ کارزار میں یکایک ایک گولی حضرت حافظ ضامن علی شاہ کی ناف پر لگی جس سے خون کا فوارہ جاری ہو گیا۔ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی چند آدمیوں کی مدد سے ان کو اٹھا کر مسجد میں آئے اور ان کا سر اپنے زانو پر رکھ لیا اور اسی حالت میں اس مرد باخدا نے جان جان آفریں کے سپرد کی۔ یہ واقعہ حکیم ضیاء الدین رامپوری کی روایت کے مطابق ظہر کے وقت پیش آیا۔" (ثناء الحق صدیقی: "جہاد شاملی و تھانہ بھون" متذکرہ ص ۵۲)۔ غروب آفتاب تک قتل و قتال کا سلسلہ چلتا رہا۔ ہنری کین کے مطابق لڑائی تمام دن جاری رہی لیکن چونکہ حملہ آوروں کی تعداد زیادہ تھی اس لیے ان کا پلہ بھاری رہا۔ محصورین میں سے ۱۱۳ آدمی مارے گئے، جن میں ابراہیم خاں سب کلکٹر بھی تھا۔" (ایضاً۔ ص ۵۴) تاریخی شواہد کے مطابق شاملی کا معرکہ محض ایک دن رہا۔ دس گیارہ بجے شروع ہو کر ۱۴ ستمبر کی شام کو جنگ ختم ہو گئی۔" اس کے بعد مجاہدین کے وہاں ٹھہرنے کی کوئی وجہ نہ تھی چنانچہ وہ حافظ ضامن علی شہیدؒ کے جسد مبارک کو ایک چارپائی پر رکھ کر نہایت تعظیم سے تھانہ بھون لے آئے۔ اور اس لعل بے بہا کو اسی خاک کے سپرد کر دیا جس سے وہ نکلا تھا۔" (ایضاً۔ ص ۵۵)

شاملی کے اس معرکے کا حال سر سید کی زبانی بھی ملاحظہ ہو:

"ستمبر ۱۸۵۷ء میں دفعتاً مسلمانان ساکنان تھانہ بھون نے جس کا افسر قاضی عنایت علی تھا، فساد برپا کر دیا اور ایک بڑے گروہ نے تحصیل شاملی پر حملہ کیا۔ اس وقت تحصیل شاملی میں تخمیناً دس سوار پنجابی رسالے کے اور اٹھائیس سوار جیل خانہ کے اور پچاس سے زائد سپاہی متعینہ تھانہ اور تحصیل کے باقی آدمی اس افسر کے خاندان کے مع اکبر خاں اس کے بھائی کے جو رام پور سے گئے تھے، وہاں موجود تھے۔ یہ افسر بہ کمال دلاوری و بہادری بمقابلہ پیش آیا۔ اور تحصیل شاملی کو مستحکم کر کر اور اس میں محصور ہو کر لڑا۔ اور ہر دفعہ مفسدان کے حملہ کناں کو ہٹا دیا اور بہت آدمی اس میں مارے گئے۔ آخر کار گولی و بارود تحصیل میں ختم ہو چکی اور نہایت مجبوری کا وقت آیا اور مفسدوں کو قابو ہو گیا اور وہ لوگ تحصیل کے قریب آ گئے۔ یہاں تک کہ تحصیل میں گھس آئے۔ وہاں بھی مقابلہ ہوا اور یہ افسر بہادری سے مع اکثر اپنے آدمیوں مع خاندان کے کام آیا۔ اور بشرط نمک حلالی کو پورا کیا۔ یہ قتل و خونریزی ۱۴ ستمبر ۱۸۵۷ء کو واقع

ہوئی جو دن کہ فتح دہلی کا تھا مگر نہایت افسوس ہے کہ اس افسر کے کان تک مژدہ فتح دہلی جس کا وہ ہر دم مشتاق تھا پہنچنے نہیں پایا۔ اس ہنگامے میں جس میں ۱۱۳ آدمی جن میں سو سے زیادہ مسلمان تھے کام آئے اور ہر ایک تمغہ خیر خواہی اپنے نام کا ساتھ لے گیا۔ یہ ہنگامہ جو تحصیل شاملی میں تھانہ بھون کے مفسدوں کے ساتھ ہوا وہ ہنگامہ ہے جس کا مفسدان تھانہ بھون نے جہاد نام رکھا تھا مگر ان تمام حالات کو دیکھنے سے واضح ہو گا کہ جو لوگ ان مفسدوں کے مقابلے میں آئے اور دو بدو ہو کر لڑے اور بہتوں کو جان سے مارا اور مرتے دم تک مقابلہ و مقاتلہ سے باز رہے وہ بھی مسلمان تھے۔ اور نہایت نیک بخت اور اپنے مذہب کے پکے۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ مفسدوں نے صرف فساد مچانے اور غلغلہ ڈالنے اور ہنگامہ کرنے کو اپنے فسادوں کو جھوٹا جہاد کے نام سے مشہور کیا تھا۔" (رسالہ خیر خواہ مسلمان حصہ سوم۔ ص ۳۔ ۷۴)

سر سید کے نظریات سے بحث موضوع مضمون سے خالی ہے۔ اس لیے اس پر بحث فضول ہے۔ بہر حال یہ تصویر کا دوسرا رُخ ہے۔

بڑھانے کے قلعہ کو فتح کر کے انگریزی فوج ۱۶ ستمبر کو اسمتھ کی سرکردگی میں شاملی واپس ہوئی۔ لیکن اسے راستے ہی میں شاملی کی تباہی و تاراجی کی اطلاع مل چکی تھی۔ موقع پر پہنچ کر اپنی آنکھوں سے ویرانی کا منظر بھی دیکھ لیا جس کے بعد غصے اور جوش میں پوری تیاری کے بغیر ہی تھانہ بھون پر حملہ کر دیا گیا۔ کلکٹر میرٹھ اور کلکٹر سہارن پور کی طرف سے کمک بھی آچکی تھی۔ سکھوں اور گورکھوں کی ایک جمعیت نے آبادی سے باہر کی چند عمارتوں پر قبضہ کر لیا۔ ۱۹ ستمبر چھ بجے صبح فوج ـــ تمام رات سخت یلغار کرتی شہر میں داخل ہو گئی۔ لیکن مجاہدین نے یہ حملہ بری طرح پسپا کر دیا۔ اس شکست نے انگریزوں میں کھلبلی مچادی۔ تھوڑے عرصے بعد مزید کمک پہنچ گئی اور ستمبر کا مہینہ ختم ہونے سے پہلے انگریزی فوج نے تھانہ بھون پر دوبارہ حملہ کر دیا۔ مجاہدین کے پاس نہ جوش و جذبے کی کمی تھی نہ ہمت و مردانگی کی۔ لیکن اسلحہ کے معاملے میں وہ ہمیشہ کمتر رہے۔ چنانچہ بہت جلد ان کا گولہ بارود ختم ہو گیا۔ لہٰذا مناسب سمجھا گیا کہ عورتوں اور بچوں کو سب سے پہلے مختلف دروازوں سے باہر نکال دیا جائے۔ پھر مجاہدین خود بھی ایک ایک دو دو کر کے رخصت ہو گئے۔

جب مجاہدین اور ان کے لواحقین سے شہر خالی ہو گیا تو انگریزی فوج شہر میں داخل ہوئی اور لوٹ مار غارتگری کا بازار گرم ہو گیا۔

"تذکرۃ الرشید" سے تھانہ بھون کی تباہی و تاراجی کے متعلق ایک مختصر سا بیان نقل کر کے انگریز قوم کی تہذیب و شائستگی کا ایک ہلکا سا نمونہ پیش کیا جاتا ہے: "صبح صادق نمودار ہوئی تو بلائے بے درماں ساتھ لائی۔ تھانہ بھون کو انگریزی فوج نے گھیر لیا اور مشرقی سمت سے گولہ باری شروع ہو گئی۔ دن ہوا تو فوج قصبے میں داخل ہو گئی۔ قتل و قتال اور لوٹ مار کا بازار گرم ہوا۔ رات کی تاریکی چھانے سے پہلے شہر پناہ کے چاروں دروازے مسمار کر دیئے گئے اور مکانات پر مٹی کا تیل چھڑک کر آگ لگا دی گئی۔ حاکم ضلع کا وہ قول صحیح ہوا کہ اسی طرح تھانہ بھون کو مسمار کر کے چھوڑوں گا۔" (عاشق الٰہی میرٹھی: "تذکرۃ الرشید"، جلد اول، متذکرہ ص ۷۴)

بھاگتے میں جو بھی متنفس نظر آیا اس کو یا تو گرفتار کر لیا گیا یا گولی سے اڑا دیا گیا۔ مولوی عبدالرحیم جو قاضی

عنایت علی کے پرسنل اسسٹنٹ تھے ایسے ہی شہداء میں ہیں۔ ان کی سوتیلی ماں ان کے ساتھ ان ہی کے مکان میں شہید کردی گئیں۔ قصبہ سے گرفتار ہونے والوں کی تعداد ایک سو بتیس بتائی جاتی ہے جن کو مہاجنوں والی باغیچی میں پھانسی دے دی گئی۔" (محمد میاں: "علماء کا شاندار ماضی" جلد چہارم، متذکرہ ص ۵۰۴) بزرگوں کے بیان کے مطابق ایک ہزار افراد نے اس جنگ میں شہادت پائی۔ تھانہ بھون برٹش حکومت کی لسٹ میں مدتوں رہا۔ عرصہ تک یہاں کے باشندوں کو سرکاری ملازمت نہ دی گئی اور فوج میں تو پہلی جنگ عظیم تک یہاں کا کوئی باشندہ نہ لیا جاتا تھا۔ ۱۹۱۲ء میں تھانہ بھون سے ایک پلٹن گذر رہی تھی اس کے انگریز کمانڈر کے دریافت کرنے پر لوگوں نے قصبہ کا نام بتایا تو وہ حیرت زدہ ہوکر بولا: "اوہ تھانہ بھون ابھی تک آباد ہے" (محمد میاں: "علماء کا شاندار ماضی" متذکرہ ص ۵۰۸)

مجاہدین کے قائدین خصوصاً نیز قاضی عنایت علی کے قریبی عزیزوں کے نام وارنٹ گرفتاری جاری ہوئے۔ وہ حضرات خاصے عرصے تک پوشیدہ رہے۔ پھر جب حکومت برطانیہ کی جانب سے عام معافی کا اعلان ہوا تو ان میں سے اکثر کو اطمینان نصیب ہوا۔ لیکن کچھ ہمیشہ پریشان رہے۔ ان میں سب سے اہم شخصیت قاضی عنایت علی کی تھی۔ تھانہ بھون کی شکست کے بعد بھی ان کی تلوار نیام میں نہیں گئی۔ وطن سے نکل کر نجیب آباد پہنچے اور وہاں نواب محمود خاں کے ساتھ مل کر انگریزوں سے محاذ آرائی میں مصروف رہے۔ سر سید نے اپنی تصنیف "سرکشی بجنور" میں لکھا ہے:

"پرتاپ سنگھ کے گرلاہ مکینشر چلے جانے کے بعد (یعنی اوائل نومبر میں) جنرل (نا) محمود خاں چودھری کی جانب سے مطمئن ہوگیا۔ گنگا پار کے جو باغی تھے انھوں نے بھی اپنے لیے بجنور سے زیادہ کوئی مامن نہ دیکھا۔ چنانچہ دلیل سنگھ اور قدم سنگھ گوجر اور حسن رضا عرف چھٹن اور عنایت علی قاضی تھانہ بھون مع اپنے رفیقوں اور ساتھیوں کے اس ضلع میں آئے۔ اس ضلع کے باغیوں نے ان کو امن دیا۔" (سید احمد خاں: "سرکشی ضلع بجنور" مرتبہ شرافت حسین مرزا، ص ۱۲۰)

"ان باغیوں نے ضلع میں آن کر زیادہ تر فساد مچایا۔ اور (نا) محمود خاں اور احمد اللہ خاں اور شفیع اللہ خاں اور ماڑے کو ورغلانا اور گنگا پار اترنے اور ضلع مظفر نگر اور سہارنپور میں فساد مچانے اور غدر ڈالنے پر ترغیب کی۔ یہ جاہل ان کے داموں میں آگئے اور پار اترنے پر مستعد ہوگئے۔ اور کئی دفعہ پار کو اترے اور چند چوکیات سرکاری میں نقصان پہنچایا۔" (ایضاً۔ ص ۱۲۱)

سر سید کے مطابق قاضی عنایت علی نجیب آباد کی شکست کے بعد ایسے غائب ہوئے کہ پتہ ہی نہ چل سکا کہاں گئے۔ "سرکار کو بے شک پتہ نہیں چلا لیکن یہ حقیقت ہے کہ نجیب آباد سے نکل کر دیوبند پہنچے۔ چند روز یہاں قیام کرکے بھوپال تشریف لے گئے۔ اور جب وہاں اپنے تعارف کا خطرہ ہوا تو جودھ پور پھر الور تشریف لے گئے اور ریاست الور کے ایک قصبہ "تجارہ" کے قریب ایک گاؤں میں قیام کیا پھر یہیں وفات پائی۔" (محمد میاں: "علماء کا شاندار ماضی" جلد چہارم۔ متذکرہ ص ۲۸۲)

حضرت حاجی امداد اللہ صاحب نے تقریباً ڈیڑھ سال انبالہ، ہنگری، پنجسالہ وغیرہ، ضلع مظفر نگر، سہارنپور اور ضلع انبالہ کے دیہات میں گزارا۔ ۱۲۷۶ھ میں ہجرت کی، تبت سے روانہ ہوئے، سندھ کے راستے سے کراچی پہنچے اور بحری جہاز سے مکہ معظمہ کے لیے روانہ ہوگئے۔" (ایضاً۔ ص ۲۸۹-۲۹۰)

مولانا عبید اللہ سندھی کے مطابق وہاں پہنچ کر ہندوستانی تحریک کے مرکز سے غیر معمولی مشکلات و پریشانیاں برداشت کرکے آخر تک ہندوستانی تحریک کی قیادت کرتے رہے۔ انقلاب ۱۸۵۷ء سے تقریباً سولہ سال پہلے حضرت مولانا محمد اسحاق صاحب نے ہندوستانی تحریک کا مرکز مکہ معظمہ منتقل کردیا تھا۔ بعد میں یہی حاجی حضرت امداد اللہ صاحب اس بورڈ کے صدر بنادیے گئے۔ مولانا محمد اسحاق اور ان کے بعد امیر حاجی امداد اللہ صاحب کو مکہ معظمہ میں بیٹھ کر اپنی تحریک جاری رکھنے میں جس قدر مشکلات پیش آئی ہیں ان پر غالب آنا ان کے حزم اور علم کی روشن دلیل ہے۔" (مولانا عبید اللہ سندھی: "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک" ص ۲۰۳)

مولانا محمد قاسم نانوتوی کے لیے گرفتاری کے وارنٹ کے ساتھ انعام کا بھی اعلان ہوا۔ آپ تین دن روپوش رہے پھر اللہ تعالیٰ کی حفاظت کے بھروسے پر خاص خاص مقاصد کے تحت متعدد مواضعات، قصبات و شہروں میں گھومتے ہوئے تقریباً دو سال گذار دیئے۔ دسمبر ۱۸۶۰ء میں حج بیت اللہ کا قصد کیا۔ ایک سال بعد ۱۸۶۱ء میں وطن واپس پہنچے۔" ("علماء کا شاندار ماضی" متذکرہ ص ۲۹۸)

مولانا رشید احمد گنگوہی گرفتار ضرور ہوئے۔ چھ ماہ حوالات میں بھی رہے مگر سزا ان کو بھی نہیں ہوئی۔ مختصر واقعات یوں ہیں۔ تقریباً نو ماہ گذرے عام معافی کا اعلان ہوچکا تاہم داروگیر کا سلسلہ اب بھی جاری ہے۔ آپ کی گرفتاری کی خبریں گرم ہیں۔ لیکن آپ زیادہ تر گنگوہ میں ہی رہے۔ صرف دو ایک مرتبہ "راتوں چلتے، دنوں چھپتے، خار دار جنگل پیدل قطع کرتے" تنگری اور پنجسالہ وغیرہ پہنچے۔ (عاشق الٰہی میرٹھی: "تذکرۃ الرشید"، جلد اول، متذکرہ ص ۸) بالآخر گنگوہ سے چند میل کے فاصلے پر قصبہ رام پور منیہاراں سے بلا مزاحمت گرفتار ہوئے۔ مسلح پولیس کی حفاظت میں سہارنپور پہنچائے گئے۔ پھر مظفر نگر منتقل کر دیئے گئے۔ شہادت اور ثبوت کی فراہمی کے لیے پولیس سرگرداں رہی۔ شہادت ناکافی ہونے کی بنا پر جنوری ۱۸۶۰ء میں رہائی ہوئی۔

مولانا محمد مظہر صاحب نے بڑی ہمت و جوانمردی سے جہاد شاملی میں حصہ لیا اور پیر میں گولی کے زخم کا نشان علاج معالجے کے بعد بھی باقی رہا۔ تحریک ختم ہوئی تو روپوشی کی زندگی بسر کی۔ داروگیر کا سلسلہ ختم ہوا تو دارالعلوم کے نمونے پر مدرسہ مظاہر العلوم کی بنیاد رکھی۔

مولانا محمد مظہر صاحب کے چھوٹے بھائی مولانا محمد منیر صاحب نے بھی جہاد شاملی میں مردانہ وار حصہ لیا۔ تحریک کے خاتمے پر جب روپوشی کا بادل چھٹا تو بریلی پہنچ کر ۱۸۶۱ء میں بریلی کالج کی ملازمت اختیار کرلی۔ (محمد میاں: "علماء ہند کا شاندار ماضی" جلد چہارم، متذکرہ ص ۳۰۷)

اس محاذ کے مجاہدین میں مولانا رحمت اللہ کیرانوی کے تذکرے کے بنا یہ مختصر فہرست مکمل نہیں ہوسکتی۔ مظفر نگر کے پرگنہ شاملی میں زمینداری شیوخ اور گوجروں کے ہاتھ میں تھی جن میں دینداری کے ساتھ جوش بھی تھا۔ چنانچہ تھانہ بھون اور کیرانہ کا ایک محاذ قائم ہوگیا۔ کیرانہ کے نواح میں حضرت مولانا رحمت اللہ گورہ فوج کا مقابلہ کررہے تھے۔ مجاہدین کیرانہ میں کیونکہ مسلمان گوجر زیادہ تھے اس لیے ان کی قیادت چودھری عظیم الدین حضرت مولانا کے ساتھ کررہے تھے۔ اس زمانے میں عصر کی نماز کے بعد مجاہدین کی تنظیم اور تربیت کے لیے کیرانہ جامع مسجد کی سیڑھیوں پر نقارہ بجایا جاتا تھا جس کی آواز سن کر لوگ جمع ہوجاتے تھے اور اعلان ہوتا تھا: "ملک خدا کا اور حکم مولوی رحمت اللہ کا۔"

اس جملے کے بعد جو کہنا ہوتا تھا وہ سنایا جاتا تھا . . . . کیرانہ میں گورہ فوج اور توپ خانہ داخل ہوا۔ محلہ دربار کے دروازے کے سامنے توپ خانہ نصب کیا گیا اور گورہ فوج نے دربار کا محاصرہ کر لیا . . . کیرانہ کے قریب پنجیٹھ مسلمان گوجروں کا ایک گاؤں ہے وہاں مولانا اپنی باقی ماندہ جماعت کے ساتھ پہنچے . . . . گورہ فوج کے ایک گھڑسوار دستے نے پنجیٹھ کا رخ کیا۔ مکھیا کو جب فوج کی آمد کا علم ہوا تو اس نے فوراً جماعت کو منتشر کر دیا اور مولانا سے خواہش کی کہ کھر پا لے کر کھیت میں گھاس کاٹنے چلے جائیں۔ چنانچہ مولانا فرمایا کرتے تھے کہ گورہ فوج اسی کھیت کی پگڈنڈی سے گذری جہاں میں گھاس کاٹ رہا تھا . . . فوج نے گاؤں کا محاصرہ کر لیا۔ مکھیا کو گرفتار کر لیا گیا۔ پورے گاؤں کی تلاشی لی گئی مگر مولانا کا پتہ نہ چلنا تھا نہ چلا۔ مجبوراً فوجی دستہ کیرانہ واپس ہوگیا۔ حضرت مولانا کے خلاف فوجداری مقدمہ چلایا گیا وارنٹ جاری ہوا اور گرفتاری کے لیے ایک ہزار روپیہ انعام کا اعلان ہوا۔

حضرت مولانا اپنا نام مصلح الدین بدل کر پیدل دہلی روانہ ہوئے۔ جے پور اور جودھ پور کے مہیب ریگستانی جنگلوں کو پاپیادہ عبور کرتے ہوئے بندرگاہ سورت پہنچے۔ طویل سفر کے آلام و مصائب برداشت کرتے ہوئے مکہ معظمہ جا پہنچے۔" (ایضاً۔ ص ۳۰۸ تا ۳۱۰)

فوجداری مقدمے کے بعد آپ کی اور آپ کے خاندان کی جائداد ضبط ہوکر نیلام ہوئی۔

حضرت مولانا شیخ محمد تھانوی بھی قاضی عنایت علی کے پھوپھی زاد بھائی اور بہنوئی ہونے کے سبب انگریزی حکومت کے مجرم ٹھہرائے گئے۔ رامپور منیہاران میں کافی مدت تک شیخ سالار چشتی کے مکان میں روپوش رہنا پڑا۔ ۱۸۶۱ء میں ٹونک چلے گئے۔ (ثناء الحق صدیقی: "جہاد شاملی و تھانہ بھون" متذکرہ ص ۷۵)

ان سبھی حضرات کا انگریزوں کی انتقامی کارروائیوں سے معجزانہ طریقے پر بچ نکلنا اس بات کی دلیل ہے کہ انقلاب اٹھارہ سو ستاون کو مکمل عوامی تائید حاصل تھی۔ گو اس انقلاب میں سماج کے سبھی طبقوں نے داد ہمت و شجاعت دی تاہم علماء کے شاہ ولی اللہی گروہ کا کردار خصوصی طور پر ممتاز رہا۔ ان میں سے کسی کو نہ اقتدار سے محرومی کی شکایت تھی نہ کسی کی جائداد چھینی گئی تھی۔ پھر بھی خلوص نیت سے استخلاص وطن کی اس پہلی کوشش میں وہ دار و رسن کی ہر آزمائش سے گزرے۔ ان مجاہدین نے مسلم عوام کو بیدار کیا اور انھیں برطانوی اور مسلمان جابروں کے جور و ستم اور ہندوستانی مفاد پرستوں کے معاشی استحصال کے خلاف اکسایا اور ایک وسیع تر مشترک ہندو مسلمان محاذ قائم کرنے کی کوششیں بھی کیں۔

کتابیات و حواشی

۱۔ ثناء الحق صدیقی: "جہاد شاملی و تھانہ بھون" ادارہ دانش و حکمت، ۱۳، ڈی بلاک۔ بی نارتھ، ناظم آباد۔ کراچی، ۱۹۸۶ء

مولانا محمد میاں نے "علماء ہند کا شاندار ماضی" میں صفحہ ۲۷۰ پر تحریر کیا ہے کہ "قاضی عبدالرحیم صاحب کے بارے میں اسپینکی نے جو فیصلہ کیا ہمارے جذبات اس کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ الزام

جو لگایا گیا وہ صحیح تھا۔"

۲۔ عاشق علی میرٹھی: "تذکرۃ الرشید"، جلد اول، اشاعت العلوم، محلہ مفتی سہارنپور، ۱۹۰۸ء

۳۔ ثنار الحق: "جہاد شاملی و تھانہ بھون" ماہ نامہ دار العلوم دیوبند، شمارہ اگست ۱۹۶۹ء

۴۔ مولانا محمد میاں: "علماء ہند کا شاندار ماضی" جلد چہارم، مکتبہ رشیدیہ پاکستان، چوک کراچی ۱۹۸۶ء

۵۔ مولوی ذکاء اللہ: "عروج عہد انگلشیہ" شمس المطابع، ۱۹۰۴ء

بادشاہ حسن عسکری کے معتقد تھے۔ ان سے تعویذ لیا کرتے تھے۔ خوابوں کی تعبیر پوچھا کرتے تھے اور دعائیں پڑھواتے تھے۔ شاہ حسن عسکری کو پھانسی دے کر شہید کیا گیا۔

۶۔ مولانا حسین احمد مدنی: "نقش حیات" جلد دوم، نیشنل پرنٹنگ پریس، دیوبند، ۱۹۵۴ء

۷۔ مناظر احسن گیلانی: "سوانح قاسمی"، جلد دوم، نیشنل پرنٹنگ پریس، دیوبند، ۱۹۵۵ء

۸۔ "رسالہ خیر خواہ مسلمان"

AN ACCOUNT OF LOYAL MOHAMMADANS — حصہ سوئم

PRINTED BY J A. GIBBANS, MAFASSA LITE PRESS MEERUT

سر سید نے یہ حالات ابراہیم خاں کا نام وفادار مسلمانوں کی فہرست میں درج کرانے کے لیے تحریر کیے جو اس ہنگامے کے وقت شاملی کے تحصیلدار تھے۔ اور نہ صرف یہ کہ خود مقابلہ کیا بلکہ حالات کی نزاکت کے پیش نظر اپنے بھائی اکبر خاں اور دیگر افراد کو بھی اپنے وطن رامپور منیہاران ضلع سہارنپور سے بلا لیا۔ جن کی تعداد پچاس تھی۔ سر سید عقیدۃً جہاد کو غدر اور فساد سمجھتے تھے اور خلوص نیت سے انگریزی حکومت کو مسلمانوں کے حق میں بہتر سمجھتے تھے۔

۹۔ سید احمد خاں: "سرکشی ضلع بجنور" مرتبہ شرافت حسین مرزا۔ اعلیٰ پرنٹنگ پریس، بلیماران، دہلی طبع دوم، ۱۹۹۲ء

۱۰۔ مولانا عبید اللہ سندھی: "شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک" کتب خانہ پنجاب لاہور، طبع اول، ۱۹۴۲ء

اصغر عباس*

ٹامس واکر آرنلڈ کے نام دو غیر مطبوعہ خط

آرنلڈ کے نام یہ دو غیر مطبوعہ خط مجھے اسکول آف اورینٹل اینڈ افریقن اسٹڈیز لندن یونیورسٹی کے ذخیرۂ مخطوطات سے دستیاب ہوئے۔

علی گڑھ کالج کے مقبول استاد اور ممتاز مستشرق ٹامس واکر آرنلڈ (۱۸۶۴-۱۹۳۰) ۱۹ اپریل ۱۸۶۴ء کو ڈیون پورٹ میں پیدا ہوئے۔ یہ فریڈرک آرنلڈ اور مسز میٹلڈا اسوییٹ کے تیسرے بیٹے تھے۔ ان کی ابتدائی تعلیم پلائی متھ ہائی اسکول اور سٹی آف لندن اسکول میں ہوئی بعد میں انھوں نے ماڈلن کالج کیمبرج سے ۱۸۸۳ء میں ٹرائی پاس کیا۔ اسی زمانہ میں انھیں اسلامی تاریخ و تہذیب سے گہرا شغف پیدا ہوگیا اور اسی وجہ سے سرسید نے انھیں ۱۸۸۸ء میں علی گڑھ کالج میں فلسفہ کا استاد مقرر کیا۔ آرنلڈ جب علی گڑھ آئے تو وہ چوبیس سال کے نوخیز نوجوان تھے۔ علی کالج کے اساتذہ میں پرنسپل تھیوڈور بک، تھیوڈور ماریسن، مولانا شبلی اور انگریزی کے مشہور استاد والٹر ریلے کی عمر بھی پچیس تیس سال کے درمیان تھی۔ علی گڑھ کالج کی ملازمت کے دوران یہ سب کے سب اساطین علم و ادب علی گڑھ کے اس ستر سال کے "پیرِ دانا کے اسیر بن گئے جس کی چتون میں غضب کا جادو بھرا تھا۔"

آں دل کہ رم نمودے از خوبرو جواناں
دیرینہ سال پیرے بردش بیک نگاہے

اسی علی گڑھ کالج میں آرنلڈ اور مولانا شبلی کے تعلقات استوار ہوئے۔ حبیب الرحمٰن خاں شروانی لکھتے ہیں "بڑی خوش قسمتی علامہ شبلی کی یہ تھی کہ اس عہد میں پروفیسر آرنلڈ سا علم داں کالج میں تھا یہ دونوں دلدادگانِ علم باہم ملے اور اس طرح ملے کہ جس طرح مختلف اللون نور کی شعاعیں باہم مل کر عالم کی روشنی کا باعث بنتی ہیں۔ پروفیسر آرنلڈ نے علامہ شبلی کو جدید اصول سے آگاہ کیا، یہ بتایا کہ جدید علمی مجلس کے کیا ساز و سامان ہیں قدیم علوم پر کیا کیا اعتراض اور حملے ہیں۔۔۔ علامہ ممدوح کی زندگی کا یہ دور کچھ سبق آموز اور ایک بڑے تعلیمی مسئلے کا حل کرنے والا ہے" ۱۸۹۲ء میں آرنلڈ کی شادی علی گڑھ کالج کے مقبول پرنسپل تھیوڈور بک کی بھانجی سیلیا میری سے ہوئی۔ جب آرنلڈ شادی کے لیے لندن جارہے تھے تو سفر میں کچھ دور تک علامہ شبلی بھی ساتھ رہے جو قسطنطنیہ جارہے تھے۔ ترکی کے قصیدے میں علامہ شبلی نے یہ مصرعہ بھی لکھا ہے کہ آرنلڈ آں کہ رفیق است و ہم استاد مرا۔

---

* پروفیسر و صدر شعبۂ اردو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

آرنلڈ جب لندن سے علی گڑھ واپس آئے تو علی گڑھ کالج کے مقبول طالب علم شاعر خوشی محمد ناظر نے کہا

آرنلڈ اب آ گئے لندن سے ہندوستان میں — ایک فرشتہ ساتھ لائے صورتِ انسان میں

۱۸۹۸ء میں آرنلڈ نے انڈین ایجوکیشن سروس کی ملازمت اختیار کر لی اور گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفہ کے پروفیسر مقرر ہوئے یہیں اقبال کو ان سے تلمذ حاصل ہوا۔ اقبال انھیں اے کلیم ذرہ ٔ سینائے علم سے خطاب کرتے ہیں۔ علی گڑھ سے رخصت ہوتے ہوئے ایم اے او کالج میں آرنلڈ کا الوداعی جلسہ ہوا تھا جس میں علامہ شبلی نے کہا تھا کہ "یہ یورپ کی تلوار نہیں جس نے دنیا کی تمام قوموں کو مغلوب اور حلقہ بگوش کر لیا ہے بلکہ یوروپین قوموں کی خوش اخلاقی ہے جس نے تمام دلوں کو تسخیر کیا ہے اور آرنلڈ اس خوش اخلاقی اور پسندیدہ فضا کی ایک زندہ تصویر ہے" علامہ شبلی نے یہ اشعار بھی دوران تقریر پڑھے تھے ؎

آرنلڈ آں کہ دریں شہر و دیار آمد و رفت — دلبرے بود کہ مارا بکنار آمد و رفت

آمد آں گونہ بکالج کہ بہ گلزار نسیم — رفت زانساں کہ توگوئی کہ بہار آمد و رفت

علی گڑھ کالج کی ملازمت کے دوران آرنلڈ نے سرسید کی فرمائش پر اپنی بے نظیر کتاب پریچنگ آف اسلام لکھی۔ یہ کتاب یوں تو ۱۸۹۶ء میں شائع ہوئی لیکن یہ نومبر ۱۸۹۴ء میں پریس جانے کے لیے تیار ہو چکی تھی۔ سرسید نے لکھا ہے کہ "تمام ان کتابوں میں جو فی زمانہ تاریخ اسلام پر انگریزی زبان میں لکھی گئی ہیں یہ کتاب سب سے زیادہ قابلِ قدر ہے اس کتاب کی تحریر سے لائق مصنف کا مقصد یہ ہے کہ وہ اشاعت اسلام کی ایک تاریخ پیش کریں جس سے معلوم ہو کہ اسلام کی اشاعت محض وعظ و ترغیب کے پُرامن وسائل سے ہوئی ہے" سرسید نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ کتاب لندن میں چھپے گی بشرطیکہ تین سو جلدوں کی خریداری کے لیے درخواستیں آجائیں لہٰذا التماس ہے کہ جو حضرات اس کتاب کو خرید نا چاہیں وہ اپنا نام اور مبلغ عـــہ راقم کے پاس ارسال فرمادیں جس وقت کتاب چھپ جاوے گی فوراً ان کی خدمت میں روانہ کی جاوے گی۔

۱۸۹۶ء میں جب یہ کتاب چھپ کر آئی تو ذکاء اللہ کے بیٹے اور علی گڑھ کالج کے ممتاز طالب علم محمد عنایت اللہ نے سرسید کے ایما پر اس کو اردو کا جامہ پہنایا۔ ایک خط میں انھیں سرسید لکھتے ہیں "میں اس ترجمے کو نہایت غور سے دیکھوں گا اور جو حال ہوگا تم کو لکھوں گا۔ آیتیں قرآن مجید کی جو تم کو نہیں ملیں وہ میں ڈھونڈ کر نکال لوں گا۔ جس طرح تمھاری خواہش ہے میری بھی خواہش ہے کہ ترجمہ نہایت عمدہ ہو اور جو کچھ مجھ سے ہو سکے گا اس کی نسبت کوشش کروں گا اگرچہ میں یقین کرتا ہوں کہ تم مجھ سے زیادہ عمدہ اردو لکھتے ہو۔ تم تو دلی کے رہنے والے ہو اور میں علی گڑھ کا رہنے والا اور دلی چھوڑے ہوئے مجھ کو دو جگ سے بھی زیادہ ہو گئے مگر مجھ کو اس بات سے کہ تم مجھ سے زیادہ عمدہ اردو لکھو بے انتہا خوشی ہوگی۔" اسی ترجمے کے بارے میں ایک اور خط میں سرسید انھیں لکھتے ہیں "تمھارے مرسلہ ترجمے کو میں نے دو دفعہ پڑھا اور نہایت ہی دل خوش ہوا اگر تمھارے والد ماجد نے بھی یہ ترجمہ دیکھا ہے تو وہ بھی خوش ہوئے ہوں گے مگر تم کو یقین ہوگا کہ تمھاری قابلیت اور سعادت مندی سے میں تمھارے والد ماجد سے بھی زیادہ خوش ہونے والا ہوں۔ شاید کہیں کہیں ایک آدھ لفظ گھٹانا بڑھانا ہوگا اور بعض جگہ میں مترجم کی طرف سے کچھ مختصر نوٹ لکھنا چاہتا ہوں امید ہے کہ تم منظور کرو گے۔ دوسری تبدیلی میں یہ کرنی چاہتا ہوں کہ اردو کے بیچ میں جو عربی قرآن کی آیتیں آ گئی ہیں ان کو یعنی اصل آیتوں کو تو نوٹ میں لکھا جائے اور ان کا نہایت فصیح اور بامحاورہ ترجمہ اردو عبارت کے ساتھ لکھا جائے تا کہ اردو پڑھنے والوں کو کچھ دقت

نہ رہے۔ میں چار پانچ صفحے تمھارے ترجمے کے اسی طرح پر لکھ کر تمھارے پاس بھیجوں گا۔ اگر تم پسند کروگے تو تمام کتاب کو اسی طرح پر درست کر دوں گا۔ ابھی میں تمھارے ترجمے کو پانچ چھ مرتبہ پڑھوں گا اور جہاں تک مجھ سے ہو سکے گا اس کی خوبی اور عمدگی میں کوشش کروں گا۔ تم نے یہ ایسا کام کیا ہے جس کی نظیر آج تک اردو لٹریچر میں نہیں مل سکتی۔"

سنہ ۱۹۰۴ء میں آرنلڈ نے گورنمنٹ کالج لاہور کی ملازمت سے استعفیٰ دے دیا۔ لندن جانے سے پہلے دو روز کے لیے وہ معہ خاندان علی گڑھ کالج آئے جہاں اسٹریچی ہال میں الوداعی دعوت میں حالی نے نظم پڑھی۔ لندن پہنچ کر وہ انڈیا آفس لائبریری میں اسسٹنٹ لائبریرین مقرر ہوئے ۱۹۰۹ میں وہ انگلستان میں ہندوستانی طلبا کے مشیر مقرر ہوئے۔ اسی دوران اسکول آف اورینٹل اینڈ افریقن اسٹڈیز لندن یونیورسٹی میں عربی کے پروفیسر بھی رہے۔ ۱۹۱۲ میں انھیں سی آئی اے کا اور ۱۹۲۱ میں انھیں سر کا خطاب ملا۔

۹ جون سنہ ۱۹۳۰ء کو کِنسنگٹن میں ان کا انتقال ہوا۔

آرنلڈ کے علمی کارناموں میں پریچنگ آف اسلام کے علاوہ کورٹ پینٹرس آف دی گرانڈ مغلس، پینٹنگ ان اسلام، المعتزلہ اور انسائیکلو پیڈیا آف اسلام کی ترتیب میں ان کی شمولیت ہے۔

(۱)

بخدمت جناب ٹی۔ ڈبلو۔ آرنلڈ صاحب بہادر۔ لاہور

جناب والا! آپ کی چٹھی مورخہ ۸ ر اپریل سنہ ۱۹۰۱ء اِس وقت پہنچی۔ جواباً گذارش ہے کہ ہم آپ کی سابقہ چٹھی کا جواب دینے کے لیے آپ کی کوٹھی پر بذات خود حاضر ہوئے تھے۔ مگر آپ کی ملاقات بوجہ آپ کے حسن ابدال چلے جانے کے نہ ہو سکی اس کے بعد ٹمٹم[1] سے گر جانے کے باعث ہم کو سخت چوٹیں آئیں اور کچھ جواب تحریر نہ ہو سکا۔ مگر چونکہ آج کی چٹھی میں آپ جلد جواب چاہتے ہیں اس لیے اپنے منشی سے لکھا کر ارسال خدمت ہے۔

آپ نے کرایے سے بچنے کے لیے اپنی چٹھی مذکورہ بالا میں غیر ضروری دباؤ ڈالنے کی خواہ مخواہ کوشش کی ہے جس کے پڑھنے سے ہم کو سخت افسوس ہوا ہے۔ آپ کو بخوبی یاد ہوگا کہ ہم نے آپ سے یہ کہا تھا کہ ہم آپ کو شرائط اقرارنامہ کرایہ دینے پر اس شرط پر مجبور نہیں کریں گے کہ آپ خواہ مخواہ کوٹھی کو بدنام کرکے ہم کو نقصان نہ پہنچادیں۔ حالانکہ آپ نے ایسا نہیں کیا۔

دوم مسٹر سڈنی اسمتھ صاحب کے روبرو بھی یہی ذکر ہوا تھا کہ چونکہ کوٹھی کرایہ پر ہوگی اس لیے ہم مسٹر آرنلڈ صاحب سے چھ ماہ کا کرایہ بطور نوٹس بموجب شرائط اقرارنامہ بلحاظ اپنی دوستی کے نہیں لیں گے۔ مسٹر سڈنی اسمتھ صاحب نے ہم کو بذات خود کہا تھا کہ مجھ کو ڈاکٹر کوٹس نے کوٹھی میں رہنے کا مشورہ دے دیا ہے اور کوٹھی کے قابل صحت ہونے کی بھی اطمینان دی ہے۔ مگر میں اپنے چند رشتہ داروں کے کہنے کے باعث کوٹھی میں آنا پسند نہیں کرتا۔ آپ فلاسفر ہیں۔ ایک منطقی دلیل سے غور فرماویں کہ کوٹھی مذکورہ بالا میں آپ سے بیشتر کوئی کرایہ دار آپ کی طرح پر بیمار نہیں ہوا اور آپ ایک دوسری کوٹھی میں جا کر بھی بیمار ہو گئے ہیں۔ اس صورت میں آپ کی بیماری کا باعث کوٹھی کو یا آپ کی بے احتیاطی کو خیال کیا جاوے کیونکہ اگر صرف کوٹھی کے باعث بیماری تھی تو دوسری کوٹھی میں چلے جانے سے لازم تھا کہ آپ بیمار نہ ہوتے یا آپ سے پہلے بھی سابقہ کرایہ دار ہماری کوٹھی میں ہمیشہ بیمار رہتے۔ ہم کو افسوس ہے کہ ہم ہر طرح سے آپ کے خیراندیش

---

[1] دو اسپہ گاڑی

ہیں مگر آپ سے خدانخواستہ کوٹھی کی بدنامی تشہیر ہونے میں ہمارا نقصان ہوتا ہے۔ القصہ ہم بہ لحاظ آپ کی قدیمی ملاقات کے آپ کو یکم اپریل سنہ ۱۹۱۰ء سے کرایہ چھوڑ دینے پر طیار ہیں بشرطیکہ آپ بھی ہماری ویسی ہی خیر خواہی مدنظر رکھ کر نقصان پہنچانے سے باز رہیں۔ ورنہ یہ معاملہ جائداد کا اور قیمتی ہے۔ آپ کے بے ساختہ کوٹھی پر الزام دینے سے ہماری اس کوٹھی یا دیگر جائداد کو جو نقصان پہنچے گا اس کے آپ ذمہ دار ہوں گے۔ ہم صحت یاب ہونے پر خود آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ کی ہر طرح سے اطمینان کر دیں گے۔ اور آپ سے سلسلۂ اتحاد ضرور قائم رکھیں گے۔

زیادہ والسلام فقط

شیخ چراغ الدین اینڈ سنس ٹھیکہ داران و مالک
کوٹھیات لاہور مورخہ ۱۰ اپریل سنہ ۱۹۱۰ء

(۲)

مکرم بندہ جناب آرنلڈ صاحب بہادر دام الطافکم

بعد از سلام نیاز۔ آنکہ عرصہ قریب تین سال کا ہوا ہے کہ آپ نے میری کتابوں کا ملاحظہ جناب محمد حسین پیرزادہ صاحب کے مکان پر کیا تھا۔ ان میں سے دو کتابیں ایک مصنفہ عبداللہ بن قطب شاہ بادشاہ دکن اور دوسری بوستان سعدی جو بہزاد مصور کے ہاتھ کی طیار شدہ ہے اور جس پر تمام شاہانِ ہندوستان کی مواہیر لگی ہوئی ہیں اس وقت لندن میں میرے ایک ایجنٹ مسٹر بی۔ جے۔ آرم اسٹرانگ اینڈ کو کے پاس موجود ہیں جو کہ فروخت کے لیے دی ہوئی ہیں چونکہ ایجنٹ مذکور کو اس قسم کے کاموں سے واقفیت تام نہیں لہٰذا آپ کو تکلیف دیتا ہوں کہ آپ ان کتابوں کے فروخت کرنے کوئی ایسا بندوبست کریں کہ کتب مذکور کی قیمت خواطر خواہ حاصل ہو جاوے۔ بوستان سعدی کی قیمت مبلغ پانچ ہزار روپیہ ہے۔ آئندہ آپ جیسا مناسب سمجھیں ویسا کریں لیکن آپ کو کتاب مذکور کے دیکھنے سے معلوم ہوگا کہ ایک نہایت نایاب چیز ہے۔ آج میں نے مسٹر جے۔ آرم اسٹرانگ اینڈ کو کو بھی لکھ دیا ہے کہ آپ سے اس امر میں مشورہ کریں اور اگر آپ فرماویں تو میں آپ کے پاس باقی کئی کتابیں تصاویر اور کندہ روانہ کر دوں تاکہ آپ ان لوگوں کو دکھا دیں جو ایسی ایسی چیزوں کا شوق رکھتے ہیں۔

آپ کا نیازمند
محمد بخش میر عمارت از لاہور کوچہ ڈوگراں
۲۲ ماہ ستمبر سنہ ۱۹۱۲ء

محمد باقر خان خاکوانی *

علمائے اصول کے نزدیک

خبر مشہور اور اس کی شرعی حیثیت

علماء کرام میں عمومی طور پر حدیث یا خبر کی وہ اقسام متداول ہیں جن کو محدثین کرام نے ترتیب دیا ہے اور ان میں یہ نظریہ بھی پایا جاتا ہے کہ فقہاء اور علماء اصول بھی حدیث کے میدان میں انھیں محدثین کے اقسام حدیث کو قبول کرکے ان سے مسائل کا استنباط کرتے ہیں۔ لیکن دقیق مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ علماء اصول نے جہاں حدیث کے رد و قبول کے اپنے معیار قائم کیے ہیں وہیں انھوں نے حدیث کے اقسام بھی اپنے ترتیب دیے ہیں، اور ان دونوں کی تقسیمات میں جوہری اختلاف ہے۔ البتہ اس میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ بسا اوقات دونوں کے ترتیب دیے ہوئے اقسام کے اسماء اور تعریفوں میں کہیں کہیں اتفاق ہو جاتا ہے [1]

محدثین کے اقسام حدیث کے برعکس جمہور علماء اصول نے خبر کو بنیادی طور پر دو اقسام (۱) متواتر و (۲) احاد میں تقسیم کرکے پھر متواتر کی دو ذیلی اقسام (۱) لفظی (۲) معنوی بیان کی ہیں۔ خبر احاد کی ان کے نزدیک راویوں کی تعداد کے لحاظ سے دو اقسام ہیں (۱) واحد (۲) مشہور اور صحت و ضعف کے لحاظ سے بھی دو قسمیں ہیں (۱) مسند و (۲) مرسل [2] وہ مرسل کو منقطع نام بھی دے دیتے ہیں [3] لیکن احناف نے خبر کی بنیادی طور پر تین اقسام بیان کی ہیں۔ (۱) متواتر (۲) مشہور (۳) احاد۔ ان کی رائے میں خبر متواتر کی تین ذیلی اقسام ہیں (۱) لفظی (۲) معنوی (۳) سکوتی اور خبر مشہور کی کوئی ذیلی قسم نہیں ہے۔ خبر احاد کی بھی صحت و ضعف کے لحاظ سے تین قسمیں ہیں۔ (۱) مسند (۲) منقطع (۳) مطعون۔ مسند کی کوئی ذیلی قسم نہیں لیکن خبر منقطع اور مطعون کو احناف نے بے شمار طریقہ سے تقسیم کیا ہے، جس کی تفصیل ان کی کتب میں موجود ہے [4]

محدثین نے حدیث کی قوت و ضعف کے لحاظ سے دو اقسام صحیح و ضعیف بیان کی ہیں اور پھر ان کو ذیلی کئی اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ وہ حدیث جسے محدثین صحیح کا نام دیتے ہیں۔ علماء اصول کے نزدیک مسند کے نام سے موسوم کی جاتی ہے اور ان کی رائے میں اس پر عمل واجب ہے اور وہ اس سے مسائل مستنبط کرتے ہوئے اس کے منکر کو بدعتی اور گمراہ قرار دیتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک شریعت کے اکثر احکام اسی خبر مسند کے ذریعہ حاصل ہوئے ہیں اور اگر اسے بھی ترک کر دیا جائے تو احکام شریعت میں خلل واقع ہوگا [5]

علماء اصول کی ان بیان کردہ اقسام میں سے خبر متواتر اور خبر واحد پر اکثر مقالہ نگاروں نے سیر حاصل بحث

---

* لکچرر، ادارہ علوم اسلامیہ و عربی، جامعہ بہاء الدین زکریا، ملتان

کی ہے لیکن خبر مشہور اور علماء اصول کے نزدیک اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں بہت کم مواد ملتا ہے۔ اس لیے زیر نظر مضمون میں خبر مشہور کے بارے میں صرف علماء اصول کی آراء کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کے بارے میں تمام تفصیل قارئین کی خدمت میں پیش کرنے کی سعی کی گئی ہے۔

خبر مشہور

لغوی تعریف:

لفظ مشہور لغت میں کسی شئے کے واضح ہونے، عام ہونے، معروف ہونے یا پھیل جانے کو کہتے ہیں۔ اس کا مادہ شہر "ش ہ ر" ہے۔ یہ شہر یشہر شہرۃ سے اسم مفعول ہے جیسے قتل یقتل سے مقتول یا ضرب یضرب سے مضروب ہے[۹] جوہری نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے:-

"و شھرۃ وضوح الأمر تقول منہ مشھورۃ الامر ولفلان فضیلۃ اشتھرھا الناس و شھر سیفہ یشھر شھرا ای سلہ"[۱۰]

اور شہرت کسی معاملے کا واضح ہو جانا ہے اس سے کسی معاملے کا پھیل جانا نکلا ہے۔ کہا جاتا ہے فلاں آدمی کی فضیلت لوگوں میں مشہور ہے اور اس نے اپنی تلوار کو شہرت دی یعنی سونتی۔

عربی میں مہینے کو بھی "شہر" اس کے دنوں کی تعداد کے معروف ہونے کی وجہ سے کہتے ہیں۔ یعنی جو چیز لوگوں میں معروف ہو جائے یا پھیل جائے اسے لغت میں مشہور کہا جاتا ہے[۱۱]

خبر مشہور میں اختلاف

علماء اصول میں خبر مشہور کو اقسام خبر میں سے ایک قسم قرار دینے کے بارے میں اختلاف ہے۔ شافعیہ میں سے امام غزالی معتزلہ اور ابن حزم کی رائے میں خبر کی بنیادی طور پر دو اقسام ہیں، متواتر اور احاد اور پھر خبر واحد کی دو ذیلی اقسام سند اور مرسل ہیں[۱۲] ان کے نزدیک مشہور خبر کی کوئی قسم نہیں ہے، جیسے ابن حزم لکھتے ہیں:-

"وایضاً فان الخبر وان روی بحسن طرق ثلاثۃ او اربعۃ او اکثر من ذالک فھو کلہ خبر واحد"[۱۳]

اور اس طرح اگر خبر کو تین، چار یا اس سے زیادہ راوی بھی روایت کریں تو وہ خبر واحد ہے۔

جمہور علماء اصول مشہور کو ظاہریہ کے برعکس خبر کی ایک قسم مانتے ہیں لیکن اس کی تعریف اور حکم میں اختلاف کرتے ہیں۔[۱۴]

اصطلاحی تعریف:

خبر مشہور کی اصطلاحی تعریف میں بھی علماء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض اس کو خبر کی ایک مستقل قسم مانتے ہیں اور اکثر اس کو خبر واحد کی ایک ذیلی قسم سمجھتے ہیں اور کچھ اس کو خبر متواتر کا نام دیتے ہیں اور اس بارے

میں علماء اصول کے تین نقطہ ہائے نظر ہیں

۱۔ احناف کا نقطۂ نظر

۲۔ جمہور (شافعیہ، حنبلیہ) کا نقطۂ نظر

۳۔ ماوردی کا نقطۂ نظر

احناف کا نقطۂ نظر

احناف بنیادی طور پر سنت کی تین قسمیں بیان کرتے ہیں۔ (۱) متواتر (۲) مشہور (۳) واحد۔ ان کے نزدیک مشہور سنت کی ایک مستقل قسم ہے۔ جس کے اتصال میں صورت کے اعتبار سے شبہ ہے لیکن اس کے معنی میں کوئی شبہ نہیں۔ اس لحاظ سے یہ قسم متواتر سے کم اور خبر واحد سے بلند مقام رکھتی ہے۔

عبدالعزیز بخاری نے اس کی اصطلاحی تعریف یوں کی ہے۔

"المشہور ھو اسم الخبر کان من الاحاد فی الاصل ای فی الابتداء ثم انتشر فی القرن الثانی حتی رواہ جماعۃ لا یتصور تواطؤھم علی الکذب وقیل ھو ما تلقتہ العلماء بالقبول۔ والاعتبار للاشتہار فی القرن الثانی والثالث ولا عبرۃ للاشتہار فی القرن التی بعد القرون الثلاثۃ ویسمی ھذا القسم مشہوراً او مستفیضاً"[۱۲]

مشہور اس خبر کا نام ہے جو اصل (دور صحابہ) میں خبر واحد تھی پھر دوسرے دور (دور تابعین) میں پھیل گئی۔ یہاں تک کہ اسے اس قدر کثیر راویوں نے روایت کیا کہ ان کے مخفی طور پر جھوٹ پر متفق ہونے کا تصور نہ کیا جا سکتا ہو اور کہا جاتا ہے کہ جسے علماء نے مقام قبولیت بخش دیا ہو اور اس کے پھیلنے کا اعتبار دوسرے اور تیسرے دور (دور تابعین و تبع تابعین) تک کیا جائے گا اور اگر قرون ثلاثہ کے بعد کوئی خبر پھیلتی ہے تو وہ معتبر نہ ہوگی۔ اس قسم کو مشہور یا مستفیض کہا جاتا ہے۔

احناف کے نزدیک مشہور وہ حدیث ہے، جس کا سلسلہ اسناد ابتدا میں حدیث احاد کی طرح ہو لیکن عصر ثانی تابعین اور عصر ثالث تبع تابعین میں اس کو بکثرت لوگ روایت کریں اور علماء اس کو قبول کر لیں تو وہ حدیث مشہور ہے۔ اس کی شرائط مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ وہ احاد الاصل ہو یعنی دور صحابہ میں خبر واحد ہو۔

۲۔ اس کو دور تابعین و تبع تابعین میں اتنے راوی روایت کریں کہ ان کا مخفی طور پر جھوٹ پر اتفاق کر لینا محال ہو۔

۳۔ دور تابعین و تبع تابعین کے علماء اسے قبول کر لیں۔

خبر متواتر اور خبر مشہور میں فرق:

احناف کی رائے میں خبر متواتر اور مشہور میں فرق یہ ہے کہ متواتر کو دور صحابہ سے آخر تک بکثرت لوگ روایت کریں۔ لیکن مشہور کو دور صحابہ کے بعد کثیر تعداد میں راوی روایت کریں یعنی ایسی حدیث، جو دور صحابہ کے بعد دور تابعین و تبع تابعین میں درجہ تواتر تک پہنچ جائے احناف کے نزدیک مشہور کہلاتی ہے اور ان دو ادوار کی شرط اس لیے لگائی گئی ہے کہ ان کے بعد تو خبر واحد بھی امت میں مشہور ہو گئی اور علماء نے اسے قبول کیا[۱۱۵]

خبر متواتر اور مشہور میں دور صحابہ کے بعد اشتراک کی وجہ سے ابوبکر رازی (الجصاص)، ابو المنصور بغدادی اور ابوبکر ابن فورک نے مشہور کو حدیث کی علیحدہ قسم نہیں بلکہ خبر متواتر کی ایک قسم مانا ہے جیسے سرخسی لکھتے ہیں:

فكان ابو بكر الرازي يقول هذا احدى قسمي التواتر[۱۱۶]

ابوبکر رازی اس کو متواتر کی ایک قسم کہتے تھے۔

خبر مشہور کو سنت کی ایک قسم ماننے کا سبب:

احناف کا مشہور کو خبر واحد کی قسم نہ تسلیم کرنے کا سبب وہ حدیث ہے جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تین ادوار (دور صحابہ، تابعین و تبع تابعین) کو خیر القرون کہا اور ان کی بھلائی کی شہادت دی جیسے حدیث میں ہے:-

خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم ياتي من بعدهم قوم يشهدون ولا يستشهدون[۱۱۷]

بہترین لوگ میرے زمانے والے ہیں پھر جو اس کے بعد آئے اور پھر جو اس کے بعد آئے۔ اس کے بعد وہ لوگ آئیں گے کہ شہادت دیں گے مگر ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔

ان کے نزدیک اگر کوئی خبر ان تین ادوار کے اندر خبر واحد سے خبر متواتر کے درجہ پر پہنچ جائے اور علماء اسے مجموعی طور پر قبول کریں تو یہ علماء کا اس خبر کی قبولیت پر اجماع ہے اور اس خبر کو خبر واحد کہنا درست نہیں کیونکہ خبر واحد میں اتصال اور معنی دونوں لحاظ سے شبہ ہوتا ہے۔ لیکن خبر مشہور میں اتصال کے لحاظ سے شبہ اس لحاظ سے ہے کہ مبادا صحابہ کرام سے اس کے نقل کرنے میں کوئی غلطی واقع ہو گئی ہو یا حدیث کو سمجھنے میں کوئی شبہ پڑ گیا ہو، لیکن خیر القرون میں ہی اس کا درجہ متواتر تک پہنچ جانا اور علماء کا اس کی قبولیت پر اجماع۔ اس میں معنی کے شبہ کے امکانات ختم کر دیتا ہے اور اس کو خبر واحد سے بلند کر دیتا ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہے:

ان الله لا تجتمع امتي على الضلالة[۱۱۸]

اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی پر متفق نہیں ہونے دے گا۔

خیر القرون میں راویوں کی کثرت اور علماء کی اس کے صدق پر شہادت اور تصدیق اسے متواتر کے مقام پر پہنچا دیتی ہے لیکن اتصال میں شبہ کی وجہ سے یہ متواتر نہیں رہتی، اس لیے اسے خبر مشہور کا نام دیا گیا ہے[۱۱۹]

جمہور کا نقطۂ نظر (خبر مشہور کی اصطلاحی تعریف)

شافعی اور حنبلی علماء اصول مشہور کو خبر کی ایک علیحدہ قسم شمار نہیں کرتے بلکہ اس کو خبر واحد کی ایک قسم سمجھتے ہیں۔ ان میں سے بعض کی رائے میں اگر خبر واحد کو تین یا اس سے زائد راوی روایت کریں تو وہ مشہور یا مستفیض ہے۔ آمدی نے اس کی تعریف یوں کی ہے:-

"خبر الواحد ان نقله جماعة تزيد على الثلاثة او الاربعة سمي مستفيضاً مشهوراً" [۱۸]

خبر واحد کو اگر ایسی جماعت جس میں راویوں کی تعداد تین یا چار سے زیادہ ہو روایت کرے تو وہ اس کا نام مستفیض یا مشہور ہے۔

ابن نجار فتوحی نے خبر مشہور کی ایک تعریف میں تین سے زیادہ راویوں کی شرط نہیں لگائی بلکہ ایک سے زیادہ کی شرط لگائی ہے جیسے وہ لکھتے ہیں:

"وقيل ما زاد نقلته على واحد فلا بد ان يكونوا اثنين فصاعداً" [۱۹]

اور کہا گیا ہے جس کے نقل کرنے والے ایک سے زیادہ ہوں اس لیے ضروری ہے کہ وہ دو یا اس سے زیادہ ہوں۔

انھوں نے ایک اور تعریف بھی نقل کی ہے۔

"وقيل هو ما ارتفع عن ضعف الاحاد ولم يلتحق بقوة المتواتر" [۲۰]

اور کہا گیا ہے کہ ایسی خبر جو ضعف احاد سے بلند ہو مگر متواتر کے درجہ تک نہ پہنچ پائے۔

ان تعریفوں سے یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اگر خبر واحد کو ایک سے زیادہ راوی روایت کریں یا کسی اور وجہ سے اس کا ضعف ختم ہو جائے۔ مثلاً امت اسے مجموعی طور پر قبول کرلے، لیکن وہ متواتر کے درجہ تک نہ پہنچے تو وہ خبر مشہور ہے اور وہ جمہور کی رائے میں خبر واحد کی ہی ایک قسم ہوگی۔

ماوردی کی رائے

ابوالحسن علی ماوردی نے خبر مستفیض کی ایسی تعریف کی ہے جو علماء اصول کے نزدیک خبر متواتر کی تعریف ہے وہ یہ ہے:-

فاما اخبار الاستفاضة فهو ان تبدوا منتشراً من البر والفاجر ويتحققها العالم والجاهل، فلا يختلف فيها مخبر ولا يتشكك فيها سامع ويكون انتشارها في ابتداءها كانتشارها في ابتداءها، كانتشارها في آخرها وهذا اقوى الاخبار حالاً واثبتها حكماً [۲۱]

خبر استفاضہ اس خبر کو کہتے ہیں جو نیک وبد سے شروع ہو کر ہر طرف پھیل جائے، عالم وجاہل

ہر شخص کو اس کی حقیقت کا علم ہو۔ اس میں مخبر کو کوئی اختلاف ہو نہ سامع کو کوئی شک ہو، اور وہ ہر طرف اس طرح پھیل جائے کہ شہرت میں اس کا آغاز و انجام مساوی ہو۔ اس قسم کی خبر حال کے اعتبار سے سب سے زیادہ قوی ہوتی ہے اور حکم کے لحاظ سے سب سے زیادہ ثابت و پختہ۔

یہ تعریف خبر متواتر کی تعریف سے ملتی ہے۔ لیکن ماوردی کے نزدیک خبر متواتر کی تعریف وہی ہے جو احناف نے خبر مشہور کی بیان کی ہے یعنی ایسی خبر جس کو ابتداء میں ایک راوی دوسرے سے روایت کرے اور ایک ایک کرکے ناقلین کی تعداد بڑھتی جائے اور اس قدر بڑھ جائے کہ ان کے بارے میں یہ نہ کہا جا سکے کہ وہ خفیہ سمجھوتہ کرکے کسی جھوٹی بات پر متفق ہو گئے ہیں یا وہ کوئی غلط خبر دے رہے ہیں۔ ان کی خبر کے بارے میں کسی طرح کا شک و شبہ نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے نقطہ نظر کے مطابق خبر استفاضہ اور خبر متواتر میں تین فرق ہیں۔

(۱) ابتداء میں خبر متواتر، خبر واحد ہی ہوتی ہے لیکن آخر میں اتنی مشہور ہو جاتی ہے کہ وہ متواتر بن جاتی ہے لیکن خبر استفاضہ کی ابتداء اور انتہا برابر ہے۔

(۲) خبر استفاضہ میں مخبر کا عادل ہونا ضروری نہیں لیکن خبر متواتر میں مخبر عادل ہونے چاہئیں۔

(۳) خبر استفاضہ بلا قصد روایت پھیل جاتی ہے لیکن خبر متواتر روایت کے قصد سے پھیلتی ہے۔

ان اختلافات کے باوجود ماوردی کی رائے میں ان دونوں اقسام میں چند صفات مشترک ہیں، اور وہ یہ ہیں۔

(۱) ان سے حاصل شدہ علم کے بارے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہوتا۔

(۲) دونوں میں خبر دینے والوں کی تعداد محدود نہیں ہو سکتی۔

(۳) دونوں میں خبر دینے والوں کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ ان کا خفیہ طور پر جھوٹ پر متفق ہونا محال ہوتا ہے نیز ان کی تعداد ہر زمانہ میں اتنی ہی رہتی ہے[۲۲]

ماوردی کی خبر متواتر کی تعریف احناف کی خبر مشہور کی تعریف کے مشابہ ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ احناف نے اس کی شہرت کے لیے "خیر القرون" کی شرط لگائی ہے کہ اگر ان ادوار میں یہ خبر ہر عام و خاص میں پھیل جائے تو اس کا مشہور ہونا معتبر ہوگا اور بعد میں معتبر نہیں ہوگا، لیکن ماوردی نے اس قسم کی کوئی شرط عائد نہیں کی۔

خبر مشہور کا حکم

خبر مشہور کے حکم کے بارے میں علماء اصول کی مختلف آراء ہیں، جو اس کو خبر کی ایک مستقل قسم مانتے ہیں ان کے نزدیک اس کی شرعی حیثیت کچھ اور ہے، اور جو اس کو خبر واحد کی ایک قسم مانتے ہیں۔ ان کی رائے میں اس کی شرعی حیثیت مختلف ہے اور اس بارے میں تین نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں۔

(۱) خبر مشہور سے علم یقین حاصل ہوتا ہے۔

(۲) خبر مشہور سے علم طمانیت حاصل ہوتا ہے۔

(۳) خبر مشہور سے علم نظری حاصل ہوتا ہے۔

اس طرح خبر مشہور کے حکم کے بارے میں تین نقطۂ ہائے نظر پائے جاتے ہیں۔ ان آراء کے ذکر کرنے سے

قبل وہ مختلف اصطلاحات جو خبر مشہور کے حکم میں استعمال ہوتی ہیں ان کی مختصر تشریح ضروری ہے دراصل ان تمام اصطلاحات کا تعلق علم الکلام یا منطق سے ہے، لیکن جمہور علماء اصول نے اصول فقہ میں کلامی انداز کو اختیار کرتے ہوئے انھیں اس میں داخل کر دیا ہے اور متاخرین سے انھیں قبول عام حاصل ہوا۔

علم یقینی

علم یقینی کی اصطلاح احناف علماء اصول میں مروج ہے، ان کے نزدیک علم یقینی علم کی ایسی قسم ہے جس میں کوئی خبر سن کر سامع کو اس پر اس طرح اعتماد ہو جاتا ہے کہ جیسے وہ خبر خود آنکھوں سے دیکھ کر اور کانوں سے سن رہا ہو، یعنی اسے مدارک یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ مثلاً کوئی راوی یہ خبر دے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "انما الاعمال بالنیات"[۲۰] تو سامع اس راوی کی خبر کو یوں محسوس کرے گویا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محفل میں بیٹھا ان کو دیکھ رہا ہے اور یہ قول مبارک سن رہا ہے۔ کسی خبر سے اس قسم کے اعتماد کے ساتھ حاصل ہونے والے علم کو علم یقینی کہتے ہیں یعنی جس میں ذرہ برابر شک، شبہ یا قلب میں بے چینی کا شائبہ تک نہ پایا جائے۔ اس علم کو علم ضروری بھی کہا جاتا ہے[۲۱]

علم طمانینت

یہ بھی احناف کی اصطلاح ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ کسی راوی کی خبر سے سامع کو ایسا علم حاصل ہو جس میں کسی قدر شبہ کی گنجائش ہو، مگر وہ شبہ ایسا نہ ہو کہ دل مطمئن نہ ہو، بلکہ اس علم سے دل کو تسکین حاصل ہو جاتی ہے اور ایسا ظن حاصل ہوتا ہے جو یقین کے قریب تر ہو، جیسے کسی کو مکہ اور مدینہ کے موجود ہونے کا یقین ہے اور جب وہ ان کو دیکھے گا تو یقین بڑھ جائے گا۔ یعنی ایسا علم جس سے جانب ظن کو اس قدر رجحان حاصل ہو کہ وہ یقین کی حد میں داخل ہو جائے علم طمانینت کہلائے گا۔ جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے استدعا کی کہ مجھے مردہ کو زندہ کرکے دکھائیں۔ اللہ تعالیٰ نے پوچھا کہ آپ کا اس امر پر ایمان نہیں تو حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا،

بلیٰ و لٰکن لیطمئن قلبی[۲۲]

میں ایمان تو رکھتا ہوں مگر دل کا اطمینان درکار ہے۔

اس آیت میں اسی علم طمانینت کی طرف اشارہ ہے[۲۳]

علم ضروری

علم ضروری کی اصطلاح دراصل متکلمین اور منطقیوں کے ہاں مستعمل ہے، جسے جمہور علماء اصول نے اصول فقہ میں بھی اختیار کیا ہے۔ اس سے مراد ایسا علم ہے جس کے حصول کے لیے انسان کو غور و تامل اور ترکیب مقدمات کی ضرورت نہ ہو، نیز کسی چیز کے بارے میں ایسا پختہ علم حاصل ہو جو کسی کے شک پیدا کرنے سے زائل نہ ہو۔ مزید علم ضروری کی پہچان یہ ہے کہ اس علم کے ماننے پر انسان مجبور ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ یہ علم علماء کے علاوہ عورتوں، بچوں

اور عوام کو بھی حاصل ہو جاتا ہے، جنھیں علم الکلام، منطق یا فلسفہ سے واقفیت نہیں ہوتی، مثلاً اس بات کا علم کہ مکہ اور مدینہ دو شہر ہیں، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ خلفاء راشدین میں سے تھے یا عراق میں ایک شہر بغداد ہے۔ اس قسم کا علم، علم ضروری کہلاتا ہے۔ یعنی یہ ایسا علم ہے کہ اگر اس کی خبر دی جائے تو ہر عام و خاص کو اس کا علم ہو جائے اور یہ صورت نہ ہو کہ چند لوگ اس علم سے خبر حاصل کر سکیں اور بقیہ لوگ اس سے محروم رہیں۔ اس علم کو علم یقینی بھی کہا جاتا ہے[۲۷]
محدثین کے نزدیک علم ضروری سے مراد ایسا علم ہے جس کی تصدیق انسان اس طرح کرے جیسے وہ خود اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہو یعنی اسے خبر سے ایسا علم حاصل ہو جس کی تصدیق کرنے پر وہ مجبور ہو جائے[۲۸] محدثین کی علم ضروری کی یہ تعریف احناف کی بیان کردہ علم یقین کی تعریف سے پوری مطابقت رکھتی ہے۔

علم نظری

علم نظری کی اصطلاح بھی متکلمین اور منطقیوں کی ہے جسے علماء اصول نے اختیار کیا ہے۔ یہ علم کی وہ قسم ہے جس میں شک کی گنجائش ہو اور اس میں مختلف لوگ اپنی ذہنی استعداد کے مطابق کسی خبر سے علم حاصل کریں، بلکہ بعض اس سے علم حاصل کر سکیں اور بعض نہ کر سکیں۔ اس سے بچے، عورتیں، عوام اور ایسے لوگ جو صاحب علم نہ ہوں، علم حاصل نہیں کر سکتے۔ اس کو بعض لوگ علم استدلالی بھی کہتے ہیں یعنی یہ علم غور و فکر سے اور نظر صحیح یعنی ترتیب مقدمات سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ ترتیب مقدمات انسان کو اپنی کوشش سے حاصل ہوتے ہیں۔ اس لیے اسے علم اکتسابی بھی کہتے ہیں[۲۹]

پہلا نقطۂ نظر (خبر مشہور کے بارے میں)

احناف میں سے ابوبکر جصاص اور بعض دیگر علماء مشہور کو متواتر کی ایک قسم سمجھتے ہیں اس لیے ان کی رائے میں خبر مشہور سے بھی علم یقین حاصل ہوتا ہے لیکن متواتر اور مشہور کے علم میں فرق یہ ہے کہ متواتر سے حاصل شدہ علم ضرورت کے طریقہ سے یقینی ہے لیکن مشہور کا علم استدلال کے طریقہ سے یقینی ہے۔
ان کی رائے میں خبر مشہور کو امت مجموعی طور پر قبول کر چکی ہے اور یہ قبولیت دراصل تابعین اور تبع تابعین کے دور کے علماء کا اس کی قبولیت پر اجماع ہے۔ اس لیے اس کا حکم بھی اجماع کے حکم کے مانند ہے کیوں کہ اجماع موجب علم یقینی ہے اس لیے خبر مشہور سے بھی علم یقینی حاصل ہوتا ہے[۳۰] مزید یہ کہ اجماع کا منکر کافر ہے لہٰذا اس کا منکر بھی کافر ہے[۳۱] ابوبکر رازی کے نقطۂ نظر کے مطابق خبر مشہور کی شرعی حیثیت اس طرح ہے۔

(۱) خبر مشہور سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے۔
(۲) خبر مشہور کلام الٰہی سے معارض ہو سکتی ہے۔
(۳) خبر مشہور کلام الٰہی کا نسخ کر سکتی ہے۔
(۴) خبر مشہور کا منکر کافر ہے۔
(۵) خبر مشہور پر عمل لازم ہے[۳۲]

دوسرا نقطۂ نظر

جمہور احناف کے نزدیک حدیث مشہور متواتر اور احاد کا درمیانی درجہ ہے۔ متواتر کی طرح اس کا حکم قطعی اور یقینی نہیں ہے اور نہ احاد کی طرح بالکل ظنی اس لیے اس سے علم طمانینت حاصل ہوتا ہے۔ اس سے مراد ایسا علم ہے جس میں کسی قدر شبہ کی گنجائش ہوتی ہے، مگر وہ شبہ ایسا نہیں ہوتا کہ دل غیر مطمئن رہے۔ بلکہ دل کو خبر مشہور سے تسکین حاصل ہو جاتی ہے۔ اس لیے اس کے علم کا نام علم طمانینت رکھا ہے اور اگر مدرک یقینی ہو تو اس کا اطمینان یہ ہے کہ یقین حاصل ہو جائے گا۔ جیسا کہ کسی کو مکہ و مدینہ کے موجود ہونے کا یقین ہے لیکن جب وہ ان کو آنکھوں سے دیکھ لے گا تو یقین بڑھ جائے گا اور کامل ہو جائے گا۔

مختصر یہ کہ احناف کی رائے میں مشہور سے ایسا ظن حاصل ہوتا ہے جو یقین کے قریب ہوتا ہے اور اس سے انسان کو اطمینان حاصل ہو جاتا ہے لیکن دور صحابہ میں اس کا خبر واحد ہونے کی وجہ سے شک باقی رہتا ہے' لیکن یہ اطمینان شک پر غالب رہتا ہے [۳۳]

جمہور احناف کی رائے میں خبر مشہور پر دوسرے اور تیسرے دور کے علماء کے اجماع کی وجہ سے ایسا حکم جو قرآن مجید سے ثابت ہو اس پر اضافہ جائز ہے، جو ان کے نزدیک نسخ کے برابر ہے مگر یہ مکمل طور پر نسخ نہیں بلکہ ایک اعتبار سے نسخ ہے اور دوسرے اعتبار سے نہیں ہے۔ ایسے ہی حدیث مشہور سے کلام الٰہی کی تقیید بھی ہو سکتی ہے مگر یہ کلام الٰہی کو منسوخ نہیں کر سکتی [۳۴] مثلاً قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے وضو میں پاؤں دھونے کا حکم دیا ہے، جیسے ارشاد ہے۔

وارجلکم الی الکعبین [۳۵]

اور اپنے پاؤں کو دھوؤ ٹخنوں تک۔

لیکن قرآن مجید میں کہیں بھی موزوں پر مسح کا حکم نہیں ہے اور یہ حکم حدیث مشہور سے ثابت ہے۔

عن سعد بن ابی وقاص عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ مسح علی الخفین [۳۶]

حضرت سعد بن ابی وقاص سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی الخفین فرماتے تھے۔

اس لیے اس حدیث سے قرآن کے اس حکم پر اضافہ جائز ہے اور یہ ایک لحاظ سے قرآن کے حکم پاؤں دھونے کو منسوخ بھی کر رہی ہے۔ دوسرا زنا کی سزا اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں سو کوڑے مقرر فرمائی ہے، جیسے حکم باری ہے۔

"الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ" [۳۷]

زانی عورت اور زانی مرد ان میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو۔

لیکن اس میں ایسی کوئی تصریح نہیں کہ کوڑوں کی سزا صرف غیر شادی شدہ کے لیے ہے اور رجم کی سزا شادی شدہ کے لیے لیکن حدیث میں وارد ہے:-

"الثیب بالثیب جلد مائۃ ورجم بالحجارۃ" [۳۸]

شادی شدہ اگر شادی شدہ سے زنا کرے تو اسے سو کوڑے لگاؤ اور پتھروں سے رجم کردو۔

اس حدیث سے قرآن کے حکم کوڑے مارنے پر رجم کا اضافہ ہو رہا ہے اور ساتھ ہی رجم کے اضافہ نے شادی شدہ کے لیے کوڑوں کی سزا کو منسوخ کر دیا ہے۔ تیسرا اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں قسم کے کفاروں میں سے ایک قسم میں تین روزے رکھنے کا حکم دیا ہے۔

فمن لم یجد فصیام ثلٰثۃ ایام[۳۹]

اور جو یہ نہ پائے تو وہ تین دن کے روزے رکھے۔

اس میں مسلسل روزے رکھنے کی کوئی قید نہیں لیکن یہ قید حدیث سے ثابت ہے جو عبداللہ بن مسعودؓ اور ابی بن کعب کی قرأۃ میں ہے۔

"فصیام ثلاثۃ ایام متتابعات" [۴۰]

پس اس پر تین دن مسلسل روزے رکھنا ہیں۔

یہ بھی کلام الٰہی پر اضافہ ہے جو خبر مشہور کے ذریعہ جائز ہے[۴۱] ایسے ہی متعہ کی اباحت کے بعد اس کی حرمت سے متعلق احادیث اور اس عورت سے نکاح کی ممانعت جس کی پھوپھی یا خالہ پہلے ہی اس مرد کے عقد میں ہوں، ربا الفضل سے متعلق احادیث وغیرہ اس قسم سے ہیں[۴۲]

جمہور احناف اس امر پر متفق ہیں کہ متواتر کے برعکس خبر مشہور کا منکر کافر نہیں اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ خبر مشہور احاد الاصل ہے اور اس میں صورۃً شبہ موجود ہے اور دوسرا یہ کہ خبر مشہور کے انکار سے متواتر کی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب نہیں ہوتی بلکہ اہل قرن ثانی اور علماء کے اجماع کا انکار ہوتا ہے اور یہ کفر نہیں بلکہ بدعت و گمراہی ہے۔ اس لیے خبر مشہور کا رد کرنا بدعت ہے[۴۳]

عیسیٰ بن ابان نے خبر مشہور کے منکر کے بارے میں تین قسمیں نقل کی ہیں، ایک یہ کہ اس کا منکر گمراہ ہے کافر نہیں ہے۔ جیسے کوئی حدیث رجم کا انکار کرے۔ دوسری یہ کہ اس کا منکر گمراہ بھی نہیں ہے بلکہ اس کو خطا کار اور غلطی کا مرتکب سمجھا جائے گا اور اس کا گناہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے جیسے موزوں پر مسح کرنے اور ربا الفضل سے متعلق احادیث کا منکر۔ تیسری یہ کہ اس کے منکر کے بارے میں یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ گناہ کا مرتکب ہوا ہے بلکہ اس کے موقف کو غلط قرار دیا جائے گا۔ جیسے احکام سے متعلق وہ احادیث جن میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے[۴۴]

خبر مشہور کے منکر کو بدعتی، گمراہ یا خطاوار کہا جاسکتا ہے لیکن اس کو کافر نہیں کہا جاسکتا کیونکہ خبر مشہور سے جمہور احناف کے نزدیک علم یقینی حاصل نہیں ہوتا لیکن اس پر عمل کرنا ان کے نزدیک لازم ہے[۴۵]

تیسرا نقطۂ نظر

مالکی، شافعی اور حنبلی علماء اصول کے نزدیک خبر مشہور خبر واحد کی ایک قسم ہے اس لیے اس سے خبر واحد کی طرح علم نظری حاصل ہوتا ہے نہ کہ علم ضروری یا علم یقینی[۴۶] لیکن اگر کسی خبر کو امت مجموعی طور پر قبول کر لے اور اس کی تصدیق اپنے اعمال سے بھی کرے تو ایسی خبر متواتر کے مقام تک تو نہیں پہنچی لیکن اس سے

علم حاصل ہوسکتا ہے اور اس پر عمل بھی واجب ہے۔ لیکن اس سے علم ضرورت کے طریقہ سے نہیں استدلال کے طریقہ سے حاصل ہوگا۔[۴۸]

حنبلی فقہاء کی رائے میں ایسی خبر جسے امت مجموعی طور پر قبول کرلے اور اس پر عمل بھی کرے اس سے علم ظنی حاصل ہوتا ہے مگر یہ ایسا ظن ہے جو خطا سے پاک ہے کیوں کہ امت کے اجماع میں غلطی کا گمان کرنا جائز نہیں اس لیے ایسی حدیث سے علم بھی حاصل ہوتا ہے اور اس سے دین کے اصول بھی ثابت کیے جاسکتے ہیں۔[۴۹]

خبر مشہور و مستفیض میں فرق

لغوی طور پر مستفیض کا مادہ فیض ہے اور یہ اس مادہ سے باب استفعال کا اسم فاعل ہے۔ لغت میں اس سے مراد پھیل جانا اور اتنا بھر جانا کہ کناروں سے باہر نکل آنا ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ "فاض الماء والدم" یعنی پانی اور آنسو بہہ نکلے۔ اس طرح عربی میں جملہ مشہور ہے "فاضت عیناہ" یعنی اس کی آنکھوں سے آنسو بہہ نکلے اور حدیث مستفیض سے مراد بھی وہ حدیث ہے جو لوگوں میں پھیل جائے اور ان میں معروف ہو۔[۵۰]

علماء اصول مشہور کے لیے کبھی مستفیض کا لفظ بھی استعمال کرتے ہیں اور کبھی مستفیض کو علیحدہ معنی میں استعمال کرتے ہیں اور کبھی مستفیض کے لیے مشہور کا لفظ استعمال کرتے ہیں لہٰذا اس بارے میں کل چار نظریے مشہور ہیں۔

(۱) جمہور علماء اصول کا نظریہ
(۲) بعض احناف اور شوکانی کا نظریہ
(۳) سبکی کا نظریہ
(۴) ماوردی کا نظریہ

۱۔ جمہور علماء اصول کا نظریہ

جمہور علماء اصول کی رائے میں خبر مشہور اور مستفیض دونوں الفاظ میں مختلف مگر معانی میں مترادف ہیں اور احناف مشہور کی جو تعریف اور حکم بیان کرتے ہیں وہی ان کے نزدیک مستفیض کا ہے۔[۵۱]

باقی علماء اصول خبر مشہور کو خبر واحد کی قسم سمجھتے ہوئے مستفیض کو اس کا ہم معنی بتلاتے ہیں اور حکم میں اسی کی مانند تصور کرتے ہیں۔[۵۲]

۲۔ بعض احناف اور شوکانی کا نقطۂ نظر

کمال ابن الہمام اور بعض دیگر علماء احناف کے علاوہ شوکانی کی رائے میں حدیث مستفیض وہ ہے جس کو ابتدا ہی سے تین راوی روایت کریں اور وہ درجہ تواتر تک نہ پہنچے لیکن مشہور وہ ہے جو ابتدا میں خبر واحد ہو مگر قرن ثانی و ثالث میں وہ مقام تواتر تک پہنچ جائے۔ ان کے نزدیک ان میں عموم خصوص من وجہ کا تعلق

ہے یعنی ابتدا میں دونوں خبر واحد تھیں لیکن آخر میں "خبر مشہور" عام ہو کر درجہ متواتر تک جا پہنچی لیکن مستفیض خبر خبر واحد ہی رہی ہے[۵]

۳۔ تاج الدین سبکی کی رائے

شوافع میں سے تاج الدین سبکی نے حدیث مستفیض پر مبسوط بحث کی ہے۔ ان کی رائے میں "خبر مستفیض" خبر واحد کی ایک قسم ہے لیکن اس کی پہچان یہ ہے کہ اس کو امت مجموعی طور پر قبول کرلے یا جس کو لوگ امت میں مشہور سمجھیں۔ سبکی نے مشہور کی اصطلاح استعمال ہی نہیں کی ہے[۵۳]

۴۔ ماوردی کا نظریہ

ابوالحسن علی ماوردی نے خبر مشہور کی اصطلاح استعمال نہیں کی لیکن "خبر مستفیض" کی ایسی تعریف کی ہے جو جمہور علماء کے نزدیک خبر متواتر کی تعریف ہے اور خبر متواتر کی وہ تعریف کی ہے جو احناف کے نزدیک خبر مشہور کی تعریف ہے اور وہ ان دونوں قسموں کو حدیث کی علٰحدہ اقسام تصور کرتے ہیں[۵۴]

مندرجہ بالا آراء کے مطالعہ سے یہ بات اخذ ہوتی ہے کہ علماء اصول مجموعی طور پر مشہور اور مستفیض کو ہم معنی ٹھہراتے ہیں اور جو ان میں فرق کرتے ہیں وہ بھی کوئی خاص فرق نہیں۔ لغوی اعتبار سے بھی دونوں ہم معنی ہیں اور اصطلاح میں بھی دونوں تقریباً مترادف استعمال ہوتے ہیں۔

حوالہ جات

ا۔ تفصیل کے لیے مطالعہ فرمائیں، السبکی علی بن عبدالکافی۔ الابہاج فی شرح المنہاج بیروت۔ دار الکتب العلمیہ ۱۹۸۴ء ج ۲، ص ۳۲۹، نیز ملاحظہ فرمائیں، ملاجیون حافظ شیخ احمد۔ شرح نور الانوار علی المنار۔ بیروت، دار الکتب العلمیہ۔ ۱۴۰۷ھ، ج ۲ ص ۴

۲۔ الباجی ابو الولید۔ الاشارہ فی اصول الفقہ۔ اسلام آباد۔ معہد الدراسات الاسلامیہ ۱۹۸۱ء ص ۴۱، نیز ملاحظہ فرمائیں۔ ابن قدامہ روضۃ الناظر وجنۃ المناظر۔ قاہرہ۔ المطبعۃ السلفیہ ۱۳۹۱ھ ص ۶۵

۳۔ الشیرازی ابو اسحاق۔ اللمع فی اصول الفقہ۔ مکہ مکرمہ۔ مکتبہ محمد صالح احمد منصور الباز۔ ۱۳۲۵ھ، ص ۱۷۱

۴۔ عبدالعزیز بخاری۔ کشف الاسرار شرح اصول البزدوی۔ قسطنطنیہ۔ مکتبۃ الصنائع ۱۳۰۷ھ، ج ۳، ص ۲۷۵، نیز ملاحظہ فرمائیں، النسفی۔ کشف الاسرار شرح المنار، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۲، ص ۴

۵۔ الشیرازی۔ کتاب اللمع، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۱۶۵

۶۔ ابن منظور افریقی۔ لسان العرب تحقیق علی شیری۔ بیروت، دار احیاء التراث العربی۔ ۱۴۰۸ھ کتاب الشین، باب الراء

۷۔ جوہری اسماعیل بن حماد۔ الصحاح تاج اللغہ۔ بیروت۔ دار العلم للملایین ۱۹۷۹ء کتاب الراء، باب الشین۔

۸۔ ابن منظور۔ لسان العرب، محولہ بالا ایڈیشن۔ کتاب الشین، باب الراء

۹ـ ابن حزم الظاہری - الاحکام فی اصول الاحکام - مصر - مکتبۃ الخانجی ۱۳۴۵ھ ج ۱ ص ۱۱۹
۱۰ـ ایضاً - ج ۲ ص ۹۴ نیز ملاحظہ فرمائیں الغزالی محمد بن محمد - المستغنی من علم الاصول - مصر - المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ ج ۱، ص ۹۳
۱۱ـ عضد الدین ایجی - شرح مختصر المنتہی لابن حاجب - مصر - مطبعہ الکبری الامیریہ - ۱۳۱۸ھ، ج ۲، ص ۵۶
۱۲ـ عبدالعزیز بخاری - کشف الاسرار - محولہ بالا ایڈیشن، ج ۲، ص ۲۸۸
۱۳ـ البزدوی فخر الاسلام - اصول البزدوی - کراچی - نور محمد کتب خانہ - سن اشاعت درج نہیں ہے، ص ۱۵۲
۱۴ـ السرخسی ابی بکر محمد بن احمد - اصول السرخسی - تحقیق ابوالوفا دا ہانی - قاہرہ - مطابع دار الکتاب العربی ۱۹۷۲ء، ج ۱، ص ۲۹۱
۱۵ـ صحیح بخاری - کتاب فضائل الصحابہ - باب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۱۶ـ جامع ترمذی - ابواب الفتن - باب فی لزوم الجماعۃ
۱۷ـ السرخسی - اصول السرخسی، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۱، ص ۲۹۲
۱۸ـ الآمدی - سیف الدین - الاحکام فی اصول الاحکام - قاہرہ، مطبع المعارف ۱۳۳۲ھ، ج ۲ ص ۹۴
۱۹ـ ابن نجار الفتوحی - شرح الکوکب المنیر، تحقیق وہبہ الزحیلی وغیرہ - مکہ مکرمہ کلیۃ الشریعہ والدراسات الاسلامیہ، الکتاب الخامس، ج ۲، ص ۳۴۶ -
۲۰ـ ایضاً
۲۱ـ الماوردی علی بن محمد - ادب القاضی - تحقیق یحییٰ ہلال سرحان - بغداد مطبعہ ارشاد - ۱۳۹۱ھ ج ۱، ص ۳۷۱
۲۲ـ ایضاً ص ۳۷۲
۲۳ـ صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب ما جاء، انما الاعمال بالنیہ
۲۴ـ عبدالعزیز بخاری - کشف الاسرار، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۲، ص ۶۸۲
۲۵ـ البقرہ : ۲۶۰
۲۶ـ نجم الغنی حکیم، مزیل الغواشی شرح اصول الشاشی، ملتان، عبدالتواب اکیڈمی ۱۹۸۶ء، ص ۲۹۹
۲۷ـ الغزالی - المستصفی - محولہ بالا ایڈیشن، ج ۱ ص ۸۵
۲۸ـ محمود طحان ڈاکٹر - تیسیر مصطلح الحدیث، لاہور، دار نشر الکتب الاسلامیہ، سن اشاعت درج نہیں ہے، ص ۱۹
۲۹ـ ابن قدامہ - روضۃ الناظر، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۹۴
۳۰ـ السرخسی - اصول السرخسی، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۱، ص ۲۹۲
۳۱ـ صدر الشریعۃ - التوضیح مع التلویح، کراچی - نور محمد اصح المطابع ۱۳۰۰ھ، ج ۲، ص ۵۱۲
۳۲ـ امیر بادشاہ، تیسیر التحریر شرح کتاب التحریر، مصر، مطبعہ مصطفی البابی الحلبی ۱۳۵۱ھ، ج ۳، ص ۳۸
۳۳ـ البزدوی - اصول البزدوی، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۱۵۲
۳۴ـ النسفی - کشف الاسرار شرح المنار، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۲، ص ۱۲
۳۵ـ المائدہ : ۶

۳۶ صحیح بخاری۔ کتاب الوضو، باب المسح علی الخفین
۳۷ النور : ۱
۳۸ سنن ابی داؤد۔ ابواب الحدود۔ باب حد الزنا
۳۹ المائدہ : ۸۹
۴۰ موطا امام مالک۔ کتاب الصوم۔ باب ما جاء فی قضاء رمضان الکفارات
۴۱ عبدالعزیز بخاری۔ کشف الاسرار، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۲، ص ۶۸۹
۴۲ السرخسی۔ اصول السرخسی، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۱، ص ۲۹۲
۴۳ السمرقندی علاء الدین ابی بکر۔ میزان الاصول فی نتائج المعقول (المختصر) قطر۔ دار احیاء التراث الاسلامی۔ ۱۴۰۴ھ ص ۴۲۰
۴۴ السرخسی۔ اصول السرخسی، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۱، ص ۲۹۳
۴۵ الشاشی نظام الدین۔ اصول الشاشی۔ دیوبند، مکتبہ رحیمیہ، سن اشاعت درج نہیں، ص ۴۷
۴۶ الآمدی۔ الاحکام فی اصول الاحکام، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۲، ص ۹۳
۴۷ الشیرازی۔ کتاب اللمع، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۱۶۴
۴۸ ابن نجار، شرح الکوکب المنیر، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۲، ص ۳۵۰، ۳۵۷
۴۹ ابن منظور۔ لسان العرب، محولہ بالا ایڈیشن، کتاب الفاد۔ باب الفاد
۵۰ عبدالعزیز بخاری۔ شرح اصول البزدوی، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۲، ص ۶۸۸
۵۱ عضدالدین ایجی۔ شرح مختصر ابن حاجب، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۲، ص ۵۵
۵۲ امیر بادشاہ، تیسیر التحریر، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۳، ص ۳۷ نیز ملاحظہ فرمائیں، شوکانی محمد بن علی، ارشاد الفحول۔
مصر۔ ادارہ الطباعۃ المنیریہ، ۱۳۴۸ھ، ص ۴۴
۵۳ السبکی۔ الابہاج، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۲، ص ۳۰۰
۵۴ الماوردی۔ ادب القاضی، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۱، ص ۳۷۱

محمد الیاس اعظمی *

مولانا سید سلیمان ندوی کی تصانیف کے تراجم

مولانا سید سلیمان ندوی ہشت پہلو شخصیت کے مالک تھے۔ وہ ادیب و انشاپرداز، شاعر و خطیب، مورخ و مفکر، محقق و نقاد اور سب سے بڑھ کر سیرت نگار رسول اعظم ؐ تھے۔

ان کی تربیت علامہ شبلی کے دامن شفقت میں ہوئی تھی انھوں نے علامہ شبلی کے بعض نامکمل کاموں کو پایۂ تکمیل تک پہنچا کر بجا طور پر ان کے شاگرد رشید اور جانشین ہونے کا استحقاق ثابت کر دیا اور تادم آخر وہ علامہ شبلی کے وضع کردہ خطوط پر ہی گامزن رہے۔

مولانا سید سلیمان ندوی نے اردو زبان و ادب میں گراں بہا تصانیف یادگار چھوڑی ہیں وہ جس موضوع پر قلم اٹھاتے اس کا کامل حق ادا کرنے کی کوشش کرتے، اسی کاملیت و جامعیت کی وجہ سے ان کی تمام کتابیں بلکہ ہر تحریر نہایت مقبول ہوئیں۔ بعض کتابیں تو غالباً سو سے زیادہ بار طبع ہوئیں، بعض کتابوں کے ترجمے دنیا کی دوسری زبانوں میں ہوئے جس سے حکمت سلیمانی کا سکہ اردو کے علاوہ دوسری زبانوں میں بھی چلا، زیر نظر مقالہ میں ہم نے کوشش کی ہے کہ علامہ ندوی کی کتابوں کے تراجم کا ایک اجمالی مگر بڑی حد تک جامع تعارف پیش کیا جائے۔

۱۔ سیرت النبی جلد سوم

علامہ شبلی نے اس دنیا سے رخصت ہوتے وقت سیرت نبوی ؐ کے باقی ماندہ منصوبہ و خاکہ کی تکمیل کی اہم ذمہ داری سید صاحب کے سپرد کی چنانچہ سید صاحب نے اولاً علامہ شبلی کے مسودہ سیرت کو دو جلدوں میں علی الترتیب ۱۹۱۸ء ـــ ۱۹۲۰ء میں شائع کیا اور خود سیرۃ النبی کی تیسری جلد لکھی جو ۱۹۲۴ء میں شائع ہوئی، اس جلد کا موضوع معجزات ہے جس میں معجزہ کی حقیقت و نوعیت بیان کرنے کے ساتھ اس کے ہر پہلو اور ہر گوشہ پر نہایت عالمانہ اور محققانہ بحث کی گئی ہے اس موضوع پر اتنی جامع اور بلند پایا کتاب اب تک اردو میں نہیں

---

* ادب کدہ مہراج پور۔ اندر گنج۔ اعظم گڑھ ۲۷۶۰۰۱۔ انڈیا

لکھی گئی۔

سیرت کی یہ جلد بھی دوسری جلدوں کی طرح بہت مقبول ہوئی اب تک اس کے متعدد ایڈیشنز شائع ہو چکے ہیں، پشتو زبان میں اس کا ترجمہ جناب عزیز الرحمٰن سیفی نے کیا جو پشتو تولنہ کابل سے ۱۳۴۰ھ میں شائع ہوا۔ ترکی زبان میں بھی اس کا ترجمہ ہوا مگر وہ دستیاب نہ ہو سکا۔

۲۔ سیرۃ النبی جلد چہارم

سیرت نبوی کی اس جلد کا موضوع منصب نبوت ہے جس میں منصب نبوت کی تشریح، قبل اسلام عرب کے اخلاقی حالات، تبلیغ نبوی کے اصول، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغمبرانہ عمل اور اسلام اور اس کے عقائد پر مفصل اور حکیمانہ مباحث ہیں، یہ جلد ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی اور اس وقت سے اب تک مسلسل شائع ہو رہی ہے۔ پشتو زبان میں اس کا ترجمہ بھی جناب عزیز الرحمٰن سیفی ہی نے کیا جو ۱۳۴۳ھ میں پشتو تولنہ کابل ہی سے شائع ہوا۔

سیرۃ النبی کی اس جلد کو ترکی لباس بھی عطا کیا گیا یہ کارنامہ شبلی و سلیمان کی کتابوں کے شیدائی جناب محمد عمر رضا نے انجام دیا جسے آمدی مطبع سی، استانبول نے ۱۹۲۸ء میں شائع کیا یہ مطبوعہ نسخہ کتب خانہ دار المصنفین میں موجود ہے۔

۳۔ سیرۃ النبی جلد پنجم

سیرۃ النبی کی اس جلد کا موضوع عبادات ہے جس میں عبادات کی حقیقت اور ان کے اقسام کے ذکر کے بعد فرائض خمسہ اور جہاد پر علٰحدہ علٰحدہ سیر حاصل بحث و تحقیق کی گئی ہے۔

اس جلد کو بھی جناب عزیز الرحمٰن سیفی نے پشتو زبان میں منتقل کیا اور وہ ۱۳۴۶ھ میں پشتو تولنہ کابل ہی سے شائع ہوا۔

۴۔ سیرۃ النبی جلد ششم

یہ جلد اخلاقی تعلیمات پر مشتمل ہے اس میں اسلام میں اخلاق کی اہمیت اور پھر اسلامی و اخلاقی تعلیمات اور فضائل و رذائل اور اسلامی آداب کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے اور معلم اخلاق کی حیثیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علوئے مرتبت کا بڑا دلنشیں بیان ہے۔ جناب عزیز الرحمٰن سیفی نے اسے بھی پشتو جامہ پہنایا جو پشتو تولنہ کابل ہی سے ۱۳۴۹ھ میں شائع ہوا۔

سیرۃ النبی کے پشتو ترجمہ کے تمام مطبوعہ نسخے کتب خانہ دار المصنفین میں موجود ہیں۔

۵۔ ارض القرآن

یہ سید صاحب کی پہلی معرکہ آرا تصنیف ہے جو قیام دار المصنفین کے فوراً بعد شائع ہوئی اس

موضوع پر اردو بلکہ دیگر علمی زبانوں میں بھی کوئی کتاب نہیں تھی خود سید صاحب نے لکھا ہے کہ تیرہ سو برس میں مخصوص اس فن پر ایک کتاب بھی نہیں لکھی گئی [۱]

سید صاحب جب دفتر سیرت نبویؐ میں علامہ شبلی کے معاون تھے اسی زمانہ میں انھوں نے جغرافیہ و مقامات قرآنی کے مطالعہ میں یہ سارا مواد جمع کیا تھا جو بقول ان ہی کے سیرۃ النبی کا مقدمہ ہے [۲]

قرآن مجید میں عبرت ونصیحت کے لیے عرب کے قدیم اقوام وقبائل اور مقامات کا ذکر کیا گیا ہے ارض القرآن میں ان کی تاریخی، جغرافیائی اور اثری تحقیق کی گئی ہے، ایک مقصد یہ بھی تھا کہ قرآن مجید کے بیانات اور جدید تاریخی وجغرافیائی تحقیقات واکتشافات میں مطابقت پیدا ہو جائے اور مورخین یورپ نے جو غلطیاں کی ہیں ان کو بھی واضح کر دیا جائے۔

دو جلدوں پر مشتمل یہ تصنیف ۱۹۱۶ء ــ ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی اور اہل علم میں بہت مقبول ہوئی، مشہور روسی عالم علامہ جار اللہ ہندوستان آئے تو فرمایا کہ مجھ کو دارالمصنفین کی اہم علمی خدمت کا اندازہ اسی کتاب کی اشاعت سے ہوا تھا۔ اب تک اس کے کئی ایڈیشن ملک وبیرون ملک سے طبع ہو چکے ہیں ۱۹۲۶ء میں پروفیسر سید مظفر الدین ندوی نے اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا جو شائع ہو چکا ہے [۳] لیکن مزید تفصیلات دستیاب نہیں ہو سکیں۔

۶۔حیات امام مالک

امام مالک کی ذات سے سید صاحب کو بڑی عقیدت تھی جس کے نتیجے میں انھوں نے ۱۹۰۷ء میں ماہنامہ الندوہ میں ان کے حالات اور علمی کمالات پر ایک سلسلہ مضامین شروع کیا، دس سال بعد ۱۹۱۷ء میں اسی کو مزید اضافوں کے ساتھ کتابی صورت میں شائع کیا اس کتاب میں امام مالک کی ولادت سے وفات تک کے تمام حالات اور کارناموں کو جامعیت کے ساتھ قلم بند کیا گیا ہے۔

یہ کتاب بھی بہت مقبول ہوئی اس کا ترجمہ جنوبی ہندوستان کی علاقائی زبان تیلگو میں ہوا[۴]۔ لیکن اس کے متعلق مزید کوئی تفصیل دستیاب نہیں۔

۷۔سیرت عائشہؓ

سید صاحب کی یہ بلند پایہ تصنیف ۱۹۲۴ء میں شائع ہوئی اس کی ابتدا انھوں نے زمانہ طالب علمی میں کی تھی، علامہ شبلی نے اس کی تکمیل پر بہت زور دیا تھا مگر یہ ان کی وفات کے بعد مکمل ہو کر شائع ہوئی۔

ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی اردو زبان میں یہ سب سے زیادہ جامع سوانح عمری ہے حضرت عائشہؓ کی زندگی ہر خاتون کے لیے آئینہ خانہ ہے جس میں وہ ایک حقیقی مسلمان عورت کی تصویر دیکھ سکتی ہے۔

یہ معرکہ آرا کتاب بھی عوام وخواص اور خاص طور سے خواتین میں بہت مقبول ہوئی علامہ اقبال نے اپنے ایک خط میں سید صاحب کو لکھا کہ:

"سیرت عائشہ کے لیے سراپا سپاس ہوں یہ ہدیہ سلیمانی نہیں سرمہ سلیمانی ہے اس کتاب کو

پڑھنے سے میرے علم میں بہت مفید اضافہ ہوا۔

سیرت عائشہؓ کا کئی علمی زبانوں میں ترجمہ ہوا یہاں ان کا ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۔ سیرت عائشہؓ کا ترجمہ سب سے پہلے ترکی زبان میں "عصر سعادت" کے نام سے محمد عمر رضا نے کیا، جو کون طوغدی مطبعہ سی۔ استانبول سے ۱۹۲۸ء میں شائع ہوا۔

۲۔ ملیالم زبان میں بھی ترجمہ ہوا جو ایم۔ پی عبدالرحمٰن کرکل کے قلم سے ہے، اسے ہادی پبلیکیشن منجیری کیرالا نے پربودھانم پریس کائی میں طبع کرا کر ۱۹۷۶ء میں شائع کیا۔ ترکی اور ملیالم زبانوں کے ترجمے دارالمصنفین کے کتب خانہ میں موجود ہیں۔

۳۔ انگریزی میں سیرت عائشہؓ کے تین ترجمے ہوئے، پہلا ترجمہ جناب محی الدین نے کیا جسے اکیڈمی آف اسلامک ریسرچ اینڈ پبلیکیشن نے ۱۹۷۷ء میں شائع کیا۔

۴۔ دوسرا انگریزی ترجمہ جناب سید اطہر علی نے کیا جو اسلامک بک پبلیکیشن کویت سے ۱۹۸۲ء میں طبع ہوا۔

۵۔ جناب سعید الحق دسنوی نیوز ایڈیٹر ریڈیو پاکستان نے بھی سیرت عائشہؓ کو انگریزی قالب عطا کیا جو ۱۹۶۰ء میں ریڈیو پاکستان ڈھاکہ سے شائع ہوا۔

۸۔ بہادر خواتین اسلام

مولانا سید سلیمان ندوی نے ۱۹۰۸ء میں ماہنامہ الندوہ میں مسلمان عورتوں کی بہادری کے عنوان سے ایک سلسلہ مضامین شروع کیا تھا یہ کتاب اسی کا مجموعہ ہے اس میں خواتین اسلام کی دلیری، بہادری، ہمت وجرأت اور شجاعت کے واقعات کو نہایت مؤثر انداز میں قلم بند کیا گیا ہے۔

یہ کتابچہ دارالمصنفین کے ابتدائی دور میں شائع ہوا اب تک اس کے کئی ایڈیشن طبع ہو ہو کر مقبول ہو چکے ہیں، دارالمصنفین کے سابق ناظم جناب سید صباح الدین عبدالرحمٰن مرحوم نے انگریزی میں اس کا ترجمہ HEROIC DEEDS OF MUSLIM WOMEN کے نام سے کیا جو پہلے اسلامک ریویو لندن میں شائع ہوا پھر ۱۹۶۱ء میں شیخ محمد اشرف تاجر کتب اسلامیہ لاہور نے کتابی صورت میں شائع کیا، اس انگریزی ترجمہ کے اب تک دسیوں ایڈیشن چھپ چکے ہیں اس کا مطبوعہ نسخہ کتب خانہ دارالمصنفین میں موجود ہے۔

۹۔ رسالہ اہل سنت والجماعت

۱۹۱۷ء میں سید صاحب نے اہل سنت والجماعت کے عنوان سے ماہنامہ معارف میں ایک سلسلہ مضامین شروع کیا پھر یہ رسالہ کی صورت میں چھپا اس میں اسلام کے مذہبی فرقوں پر سیر حاصل بحث کرتے ہوئے ان کے عقائد و آرا پر ناقدانہ نظر ڈالی ہے اور دکھایا گیا ہے کہ ہر دور میں راسخ العقیدہ مسلمانوں کا فرقہ اہل سنت والجماعت رہا ہے۔

خالص کلامی مباحث پر مشتمل یہ کتاب بھی بہت مقبول ہوئی اب تک اس کے کئی ایڈیشن چھپ چکے

ہیں جناب سید صباح الدین عبدالرحمٰن مرحوم نے لکھا ہے کہ اس کا ترجمہ ملیالم، تیلگو اور بنگلہ میں بھی۔ (معارف سلیمان نمبر ص ۱۳)

مالاباری (ملیالم) ترجمہ کتب خانہ دارالمصنفین میں موجود ہے جو محمد عبدالقادر کے قلم سے ہے اور جسے اسلامیہ پبلشنگ ہاؤس وکم ٹراونکور نے مطبعہ انوار الاسلام سے طبع کرا کر ۱۹۲۲ء میں شائع کیا۔

۱۰۔ خطبات مدراس

یہ سید صاحب کے اُن آٹھ بے مثل خطبات کا مجموعہ ہے جو انھوں نے اکتوبر، نومبر ۱۹۲۵ء میں مسلم ایجوکیشنل ایسوسی ایشن آف سودرن انڈیا کی فرمائش پر اسلام اور پیغمبر اسلام کے متعلق انگریزی اسکولوں کے طالب علموں اور عام مسلمانوں کے سامنے لالی ہال مدراس میں دیئے تھے دارالمصنفین نے ۱۹۲۶ء میں ان کو کتابی صورت میں شائع کیا۔

یہ خطبات دراصل سیرت مبارکہ کا انتہائی جامع خلاصہ اور مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی کے الفاظ میں سیرت نبوی کا جوہر اور عطر ہیں[۵۸]

یہ کتاب بھی سید صاحب کی مقبول ترین کتابوں میں ہے جس کے پچاسوں ایڈیشن طبع ہو چکے ہیں۔

جس زمانہ میں یہ خطبات پیش کیے گئے تھے اسی وقت مدراس کے انگریزی اخباروں نے اس کے خلاصے اور اقتباسات شائع کیے تھے خاص طور سے "ہندو" اور ڈیلی ایکسپریس مدراس نے ہفتہ وار ان کو شائع کیا بعد میں اس کا مستقل عربی و انگریزی ترجمہ ہوا۔

۱۔ جناب مولانا محمد ناظم ندوی مدیر جامعہ عباسیہ بہاول پور نے اسے عربی کا جامہ پہنایا جو الرسالۃ المحمدیۃ کے نام سے اولاً ۱۳۷۳ھ (۵۳-۱۹۵۲ء) میں قاہرہ سے شائع ہوا تقریباً تیس سال بعد ۱۴۰۲ھ - ۱۹۸۲ء میں اسی ترجمہ کو دارالمصنفین اعظم گڑھ نے نہایت اہتمام سے شائع کیا۔

خطبات مدراس پر یہ عربی ترجمہ جناب عبدالحمید خطیب سابق سفیر حجاز بہ پاکستان اور عمر بہاء الامیری سابق سفیر شام بہ پاکستان کی کوششوں سے غالباً پاکستان میں بھی شائع ہوا[۵۹]

۲۔ جناب سید الحق دسنوی نے خطبات مدراس کا انگریزی ترجمہ LIVING PROPHET کے نام سے کیا[۶۰] اس کے ناشر کا نام معلوم نہ ہو سکا۔

۱۱۔ عرب و ہند کے تعلقات

یہ کتاب بھی سید صاحب کے خطبات پر مشتمل ہے جو انھوں نے ہندوستانی اکیڈمی الہ آباد کی فرمائش پر ۲۲۔ ۲۳ مارچ ۱۹۲۹ء میں دیئے تھے، اکیڈمی نے ۱۹۳۰ء میں اس مجموعہ خطبات کو شائع کیا اور انعام سے بھی نوازا۔

اس میں سید صاحب نے عرب و ہند کے قدیم تجارتی، علمی اور مذہبی تعلقات کی تاریخ بڑی تفصیل سے بیان کی ہے اس کتاب نے بھی قبول عام حاصل کیا موضوع کی انفرادیت اور افادیت کے پیش نظر اس

کے کئی ترجمے ہوئے۔

۱۔ انگریزی ترجمہ جناب سید الحق دسنوی نے کیا جو ۳۳-۱۹۳۲ء میں اسلامک کلچر حیدرآباد میں قسط وار شائع ہوا بعد میں حکومت پاکستان نے اسے کتابی صورت میں شائع کیا۔

۲۔ دوسرا انگریزی ترجمہ INDO ARAB RELATION کے نام سے پروفیسر محمد صلاح الدین استاذ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد نے کیا جسے انسٹی ٹیوٹ آف انڈو مڈل ایسٹ کلچرل اسٹڈیز حیدرآباد نے ۱۹۶۲ء میں شائع کیا۔

۱۲۔ خیام

اصلاً یہ سید صاحب کا وہ مقالہ ہے جو انھوں نے دسمبر ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا اورینٹل کانفرنس پٹنہ میں پیش کیا تھا اکتوبر ۱۹۳۳ء میں متعدد اضافوں کے ساتھ دارالمصنفین نے اسے شائع کیا، اس میں مشہور حکیم صوفی اور فلسفی شاعر عمر خیام کے حالات اور کارناموں کا نہایت محققانہ جائزہ پیش کیا گیا ہے، اور عمر خیام کے متعلق جو غلط فہمیاں عرصہ سے چلی آرہی تھیں ان کی اصل حقیقت واضح کی گئی۔

سید صاحب کی یہ پایہ ناز تحقیقی کاوش بہت مقبول ہوئی۔ علامہ اقبال نے لکھا کہ عمر خیام پر آپ نے جو کچھ لکھ دیا اس پر اب کوئی مشرقی یا مغربی عالم اضافہ نہ کر سکے گا۔[۹]

واقعہ بھی یہی ہے کہ سید صاحب کی دیدہ ریزی، دقت نظری، وسعت مطالعہ اور غیر معمولی تلاش وتحقیق نے اس کتاب کو شاہکار بنا دیا جس کی داد ہندوستان ایران، افغانستان اور یورپ کے ارباب علم وکمال نے بھی دی فردوسی کی ہزار سالہ برسی کے موقع پر افغانستان نے ایران کو جو تحائف بھیجے تھے ان میں کتاب خیام بھی شامل تھی، خود سید صاحب لکھتے ہیں :۔

> خاکسار کی کتاب خیام کی قدر یورپ کے مستشرقین اور ایران کے ادیبوں دونوں نے کی اور فرمائش کی گئی کہ اس کا فارسی ترجمہ شائع کیا جائے.... تصحیح واضافہ کے بعد اب یہ نسخہ کابل بھیجا جا رہا ہے امید ہے کہ جلد اس کا ترجمہ بلخ اور شاپور تک پہنچ جائے گا جن کو صاحب سوانح اپنے قافلہ عمر کا گذرگاہ سمجھتا تھا۔[۱۰]

مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی نے لکھا ہے کہ یہ ترجمہ عرصہ ہوا شائع ہو چکا ہے[۱۱] مگر راقم الحروف یہ معلوم کرنے میں ناکام رہا کہ یہ ترجمہ کس نے کیا اور وہ کب اور کہاں سے شائع ہوا۔

۱۳۔ عربوں کی جہازرانی

یہ کتاب سید صاحب کے ان تاریخی خطبات کا مجموعہ ہے جو انھوں نے حکومت بمبئی کے محکمہ تعلیمات کی فرمائش پر انجمن اسلام بمبئی میں ۱۸ تا ۲۱ مارچ ۱۹۳۰ء میں دیئے تھے۔ ان خطبات کو اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ بمبئی نے ۱۹۳۵ء میں کتابی صورت میں شائع کیا۔

اس میں عربوں کی جہازرانی کی ابتداء وارتقاء ان کی بحری ایجادات، اختراعات تصنیفات اور بحری خدمات

کی مکمل تاریخ نہایت تدقیق اور دیدہ ریزی سے قلم بند کی گئی ہے اپنے موضوع پر منفرد کاوش ہونے کی وجہ سے یہ کتاب بھی بہت مقبول ہوئی۔ جب یہ خطبات دیئے گئے تھے اسی زمانہ میں بعض اخبارات نے پوری کتاب بالاقساط شائع کی، مشہور محقق ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب نے لکھا ہے کہ "یہ ان خوش نصیب کتابوں میں ایک ہے جسے متخصصین اور عوام دونوں نے پسند کیا"[۱۳]

اسے انگریزی میں جناب سید صباح الدین عبدالرحمٰن مرحوم نے منتقل کیا جو ARAB NAVIGATION کے نام سے پہلے اکتوبر ۱۹۴۱ء اور اپریل و اکتوبر ۱۹۴۲ء میں اسلامک کلچر حیدر آباد میں شائع ہوا پھر شیخ محمد اشرف لاہور نے ۱۹۶۱ء میں کتابی صورت میں شائع کیا۔ دوسرا ایڈیشن ۱۹۶۶ء میں شائع ہوا۔ اب تک اس ترجمہ کے کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

۱۴۔ رحمت عالم

سیرت نبویؐ پر یہ مختصر کتاب طالب علموں اور عام پڑھے لکھے مسلمانوں کے لیے سید صاحب نے ۱۹۴۰ء میں اپنے بعض احباب کی فرمائش پر لکھی تھی اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت باسعادت سے وفات تک کے حالات نہایت دلنشیں اور آسان زبان میں لکھے گئے ہیں۔

اب تک اس کے سیکڑوں ایڈیشن دارالمصنفین اور دوسرے اداروں سے شائع ہو چکے ہیں، ہندوستان و پاکستان کے اکثر مدارس کے نصاب تعلیم میں بھی داخل ہے۔

رحمت عالم کا ترجمہ ہندی اور گجراتی زبانوں میں ہوا، ہندی ترجمہ خود سید صاحب نے کرایا تھا مگر وہ راقم کو دستیاب نہ ہو سکا اور نہ یہ معلوم ہو سکا کہ اس کا ترجمہ کس نے کیا تھا، مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی نے لکھا ہے کہ ہندی اور ہندوستان کی مختلف زبانوں میں اس کا ترجمہ ہوا[۱۴]

ہندی کے علاوہ راقم کو گجراتی ترجمہ کا علم ہو سکا جس کا مطبوعہ نسخہ کتب خانہ دارالمصنفین میں موجود ہے، گجراتی ترجمہ ایک ہندو خاتون ون مالا بہن بنت زہری کی محنت و لگن اور شوق کا نتیجہ ہے اسے گجراتی ورنیکولر سوسائٹی احمد آباد نے ۱۹۴۵ء میں شائع کیا۔ اس ترجمہ پر سید صاحب اپنی خوشی کا اظہار کرتے ہوئے ایک خط میں مولانا سید ابوظفر ندوی کو لکھتے ہیں:

"مجھے یہ سن کر بڑی خوشی ہوئی کہ میری کتاب رحمت عالم کا ترجمہ گجراتی زبان میں ہو رہا ہے یہ خوشی اس لیے بھی اور زیادہ ہے کہ یہ کام ایک ہندو دوست نے خود اپنی خوشی سے انجام دیا، اس خوشی میں مزید اضافہ یہ جان کر ہوا کہ ہندو دوست ایک نیک بخت ہندو خاتون ون مالا بہن بنت زہری صاحبہ ہیں۔ مجھے امید ہے کہ گجراتی پڑھنے والے ہندو اور مسلمان دونوں میں اس ترجمہ کو مقبولیت حاصل ہوگی"[۱۵]

۱۵۔ ہندوؤں کی تعلیم مسلمانوں کے عہد میں

مذکورہ عنوان سے سید صاحب نے آل انڈیا ایجوکیشنل کانفرنس کے سالانہ اجلاس منعقدہ کلکتہ میں ایک مقالہ

پیش کیا تھا، بعض اہم اضافوں کے ساتھ یہ ۱۹۱۸ء میں مسلسل ایک سال تک معارف میں شائع ہوتا رہا۔
سید صاحب کو اپنی زندگی کے آخری ایام میں اس کو کتابی صورت میں شائع کرنے کا خیال پیدا ہوا چنانچہ انہوں نے اسے ایجوکیشنل کانفرنس کو اس کی امانت سمجھ کر اس کا مسودہ انھیں طباعت کے لیے دیا جسے کانفرنس نے اگست ۱۹۵۴ء میں کتابی صورت میں شائع کیا۔
اس کتاب میں سید صاحب نے بدلائل ثابت کیا ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے عہد میں ہندوؤں نے کس طرح علمی و تعلیمی ترقی کی اور اس ترقی میں مسلمانوں کا کس قدر حصہ ہے۔
اپنے موضوع پر یہ پہلی اور منفرد تحریر تھی جو سید صاحب کے قلم سے نکلی اور ہاتھوں ہاتھ لی گئی اس کے بھی اب تک کئی ایڈیشن طبع ہو چکے ہیں۔
اسے بھی جناب سید صباح الدین عبدالرحمٰن مرحوم نے انگریزی قالب دیا، جو اکتوبر ۱۹۳۸ء اور اکتوبر ۱۹۳۹ء میں اسلامک کلچر حیدرآباد میں شائع ہوا۔
بنگالی زبان میں اس کا ترجمہ جناب غلام محی الدین صاحب نے کیا جو اخبار "آج" میں بالاقساط شائع ہوا۔

مقالات

مولانا سید سلیمان ندوی نے مختلف موضوعات پر سیکڑوں علمی، ادبی، تاریخی، مذہبی، تعلیمی اور سوانحی مقالات لکھے جو بے حد مقبول ہوئے، بعض تاریخی مقالات تو آج بھی اپنے موضوع پر حرف آخر کی حیثیت رکھتے ہیں مثلاً تاج محل اور لال قلعہ کے معمار اور لاہور کا ایک فلکی آلات ساز خاندان وغیرہ۔
مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی اور جناب سید صباح الدین عبدالرحمٰن مرحوم نے ان کے متعدد علمی و تاریخی مقالات کو تین جلدوں میں مرتب کر کے دارالمصنفین سے شائع کر دیا ہے۔
سید صاحب کے بعض مقالات کا بھی انگریزی و عربی میں ترجمہ ہوا خاص طور سے صباح الدین صاحب نے ان کی تصانیف ہی کی طرح ان کے مقالات کو بھی انگریزی میں منتقل کیا جن مقالات کے ترجموں کا علم ہو سکا ان کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۔ واقدی

۱۹۲۵ء میں ایک عیسائی اہل قلم نے مان چسٹر گارجین (لندن) میں ایک مضمون لکھا جس میں حسب عادت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق بعض گستاخیاں کیں، خواجہ کمال الدین مرحوم اس وقت ووکنگ میں تھے انھوں نے مضمون نگار سے اس کی معلومات کا ماخذ دریافت کیا تو اس نے مارگولیتھ کی کتاب کا حوالہ دیا، تب مارگولیوتھ سے رجوع کیا گیا تو انھوں نے کتاب المغازی کے جرمن ترجمہ کا حوالہ دیا تب واقدی کے معتبر وغیرہ کی بحث کا آغاز ہوا خواجہ صاحب نے اس سلسلہ میں سید صاحب سے رجوع کیا چنانچہ سید صاحب نے جنوری ۱۹۲۶ء میں معارف میں ایک مضمون لکھا جس میں انھوں نے ثابت کیا کہ اگرچہ بعض علماء و محدثین واقدی

کو معتبر گردانتے ہیں تاہم وہ ائمہ اور اصحاب فن کے نزدیک ناقابل اعتبار ہے۔

اس مضمون سے متاثر ہوکر پروفیسر گولیم نے ان اصولوں سے واقفیت حاصل کرنے کی کوشش کی جن کی بنیاد پر کسی مصنف یا راوی کے متعلق فیصلہ ردوقبول کیا جاتا ہے چنانچہ اس سلسلہ میں سید صاحب نے جنوری ۱۹۲۷ء میں پھر "واقدی" کے عنوان سے ایک مضمون سپرد قلم کیا جس میں پروفیسر گولیم کے سوالات کے مفصل جوابات دیے۔

سید صاحب کے ان مضامین کا انگریزی ترجمہ اسلامک ریویو ووکنگ لندن میں شائع ہوا مگر مترجم کا نام معلوم نہ ہو سکا، ان مضامین کا ایک صاحب نے جن کا نام معلوم نہ ہو سکا حجاز میں عربی ترجمہ کیا۔[۱]

۲۔ کیا مسلمان ارسطو کی گاڑی کے قلی تھے

۱۹۲۷ء میں ایک انگریز مضمون نگار نے لکھا کہ مسلمان ارسطو کی گاڑی کے قلی تھے چنانچہ اس کے جواب میں سید صاحب نے ایک فاضلانہ مضمون سپرد قلم کیا جس میں انگریز مضمون نگار کے خیال کی مکمل تردید کی، اس مضمون کا انگریزی ترجمہ اسلامک کلچر حیدر آباد میں شائع ہوا۔[۲]

۳۔ لاہور کا ایک فلکی آلات ساز خاندان

اس میں اصطرلاب اور اس کے ہندوستانی صناعوں کی تفصیلات ہیں یہ دراصل جرمن فاضل ڈاکٹر فان کلیوبر کے ایک استفسار کے جواب میں سید صاحب نے لکھا تھا۔

برلن کے عجائب خانہ میں ہندوستانی اصطرلابی ضیاء الدین محمد کا بنایا ہوا ایک کرہ تھا جس پر اس کا نام، تاریخ اور مقام کندہ تھا مگر اس کے علاوہ اس کا کچھ حال معلوم نہ تھا چنانچہ ڈاکٹر فان کلیوبر نے اس سلسلہ میں سید صاحب سے رجوع کیا اور ضیاء الدین محمد کے وطن، عہد اور اس کے فن وشہرت کے متعلق سوالات پوچھے۔ سید صاحب نے اس کے جواب میں یہ گرانمایہ تحقیقی مقالہ سپرد قلم کیا جو اگست ۱۹۲۲ء کے معارف میں شائع ہوا۔

اس شاندار مقالہ کا جناب سید صباح الدین عبدالرحمٰن مرحوم نے انگریزی میں ترجمہ کیا جو اکتوبر ۱۹۲۵ء اسلامک کلچر حیدر آباد میں شائع ہوا۔

۴۔ تاج محل اور لال قلعہ کے معمار

بعض مغربی مورخین نے یہ افسانہ مشہور کر رکھا تھا کہ تاج محل کا معمار ایک اطالوی ماہر فن تعمیر تھا اس مقالہ میں سید صاحب نے نہایت تلاش وتفحص اور تحقیق وتدقیق کے ساتھ ثابت کیا ہے کہ تاج محل اور لال قلعہ کا معمار حقیقی استاذ احمد لاہوری تھا، اس میں استاذ احمد لاہوری کے خاندان اور اس کے ڈیڑھ سو برس کے کارناموں کی سرگذشت بھی سید صاحب نے پیش کردی ہے، اس سے ان تمام بے بنیاد نظریات کا جو

تاج محل کے معماروں کے متعلق مشہور کیے گئے تھے ازالہ ہوگیا۔
جناب سید صباح الدین عبدالرحمٰن مرحوم نے اس کو بھی انگریزی میں منتقل کیا جو جرنل آف دی بہار ریسرچ سوسائٹی جلد ۳۲ حصہ اول و دوم میں ۱۹۴۵ء شائع ہوا۔
اس مختصر سے جائزے سے اندازہ ہوتا ہے کہ نگارشات سلیمانی کا افادہ صرف اردو داں طبقہ تک محدود نہیں رہا دوسری زبانوں نے بھی اس سرچشمہ علم وفضل سے اپنی تشنگی بجھائی، آج پہلے سے زیادہ ضرورت ہے کہ سید صاحب کی گراں قدر تحریروں کی روشنی دنیائے علم میں پھیلے اور ہر زندہ زبان ان کی تحقیق، نظریات اور خیالات سے اکتساب نور کرے۔

حواشی

۱ مولانا سید سلیمان ندوی۔ ارض القرآن جلد اول ص ۴ دارالمصنفین ایڈیشن ۱۹۵۵۔
۲ ایضاً ص ۲
۳ سید صباح الدین عبدالرحمٰن معارف سلیمان نمبر ص ۱۳ - دارالمصنفین ۱۹۵۵ء
۴ معارف دارالمصنفین ص ۳ (س۔ن)
۵ مشاہیر کے خطوط ص ۱۱۲ مطبوعہ دارالمصنفین
۶ حیات سلیمان ص ۲۸۹ دارالمصنفین ایڈیشن ۱۹۸۰ء
۷ غلام محمد۔ تذکرہ سلیمان ص ۸۲ مجلس علمی کراچی ۱۹۶۰ء
۸ معارف سلیمان نمبر ص ۱۹
۹ اقبال نامہ ص ۱۷۸ - ۱۷۹
۱۰ معارف سلیمان نمبر ص ۲۶
۱۱ شذرات معارف جنوری ۱۹۳۷ء
۱۲ حیات سلیمان حاشیہ ص ۲۴۴
۱۳ عربوں کی جہاز رانی ص ۲۰۳ مطبوعہ بمبئی
۱۴ حیات سلیمان ۴۸۵
۱۵ گجراتی ترجمہ کے ساتھ یہ خط بھی شائع ہوا ہے
۱۶ سید صباح الدین عبدالرحمٰن۔ معارف سلیمان نمبر ص ۲۰
۱۷ ایضاً۔

صغیر افراہیم *

اُردو کی ابتدائی داستانیں

سب رس سے باغ و بہار تک

داستان کی تاریخ قدیم ہے۔ پہلے نہ تو اتنے وسائل تھے کہ اُن کو قلم بند کیا جا سکتا اور نہ ہی لکھنے پڑھنے کا عام رواج تھا۔ ۔ ز داستانیں زبانی کہی اور سنی جاتی تھیں۔ اس طرح داستان گوئی بھی ایک فن کی حیثیت اختیار کر گئی اور داستانیں سینہ بہ سینہ ایک ی سے دوسری پیڑھی تک پہنچتی رہیں۔ بعض ذہین داستان گو اِن میں اضافے کرتے رہتے اور کچھ تو اتنی مہارت رکھتے کہ فی البدیہہ تان گڑھ لیتے تھے۔ بہر حال یہ فن زینہ بہ زینہ آگے بڑھتا رہا اور آخر انھیں قلم بند کیے جانے کا سلسلہ شروع ہوا۔ صفحۂ قرطاس پر تانیں نثری و منظوم دونوں شکلوں میں لکھی گئیں البتہ نثری پہلو نے زیادہ فروغ پایا کیونکہ اس کا میدان وسیع تھا۔ سہولت زیادہ تھی اور عوامی پسندیدگی بھی اس کے شاملِ حال تھی۔

داستان، قصّہ کا اضافی روپ ہے۔ قصّے نے جب بال و پر نکالے تو اُس نے داستان کی شکل اختیار کی۔ قصّہ گوئی کا احاطہ محدود ۔ داستان اپنے نئے روپ میں وسیع احاطہ کیے ہوئی تھی۔ قصّہ در قصّہ، بے شمار کردار، مختلف مضامین، زبان و بیان کی لطافت ے ساتھ بلندیوں کو چھوتے، تخیلات کے سہارے اس میں ایک ایسی دنیا تخلیق کی جاتی کہ جس کی سحر انگیز فضاؤں میں سننے یا پڑھنے الا گم ہو کر رہ جاتا اور پھر وہ ہر طرح کی فکر و پریشانی سے آزاد ہو جاتا۔ اسی لیے داستانوں میں دلچسپیوں کے بے شمار سامان ہوتے ن حقیقت سے ان کا واسطہ بہت ہی کم ہوتا۔

اردو کی پہلی دریافت شدہ مکمل نثری داستان 'سب رس' ہے۔ تمثیل نگاری کے اعتبار سے بھی یہ پہلی شاہکار تصنیف ہے۔ اردو انشائیہ کے اولین نمونے بھی ہمیں اسی داستان میں ملتے ہیں جن میں عشقِ حقیقی اور عشقِ مجازی پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ تاب ۱۶۳۵ء میں جنوبی ہند میں لکھی گئی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب دکن میں اردو کا بول بالا تھا جبکہ شمالی ہند میں مغل حکمراں شاہجہاں ازفر فارسی زبان کو گلے لگائے ہوئے تھا۔

'سب رس' ملّا وجہی کا طبع زاد قصہ نہیں ہے بلکہ یہ فارسی کے مشہور شاعر محمد یحییٰ ابن سیبک فتاحی نیشاپوری کے نثری ۂ حسن و دل سے ماخوذ ہے۔ اس کا آخذ فتاحی نیشاپوری کی دو مثنویوں 'دستورِ عشاق' اور 'شبستانِ خیال' کو بھی بتایا

---

* ریڈر، شعبۂ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

گیا ہے۔

'سب رس' کا قصہ مشرق اور مغرب کے دو نہایت طاقتور شہنشاہوں کی اولاد پر مبنی ہے۔ آغاز ہیرو کے والد سے ہوتا ہے جو مغرب کا حکمراں ہے۔ اُس کے دارالحکومت کا نام سیستانؔ ہے۔ وہ اپنے چہیتے بیٹے یعنی ہیرو کو ملک کے ایک حصے کی تمام تر ذمہ داریاں سونپ دیتا ہے۔ لہو ولعب میں مشغول رہنے والے شہزادے کے دربار میں اب روز محفلیں سجنے لگتی ہیں۔ ایسی ہی ایک محفل میں وہ آبِ حیات کی خوبیوں کا ذکر سنتا ہے کہ اسے پی کر انسان امر ہو سکتا ہے، دوسرا خضر بن سکتا ہے لہٰذا وہ اس کے حصول کے لیے بے قرار ہو جاتا ہے۔ شہزادے کے اشتیاق کو دیکھ کر اُس کا ایک معتبر اور عزیز جاسوس آبِ حیات کی تلاش میں نکل کھڑا ہوتا ہے، یہ جانتے ہوئے کہ وہاں تک پہنچنا لوہے کے چنے چبانے کے برابر ہے۔ بہرحال ہمتِ مرداں مددِ خدا۔ بڑی تگ و دو کے بعد اُسے معلوم ہوتا ہے کہ مشرق کے حکمراں کی بیٹی اس کی منزل ہے۔ وہ جوہر شناس کے بھیس میں شہزادی تک پہنچتا ہے۔ انمول ہیرے پر شہزادے کے عکس کے بارے میں بتاتا ہے تو شہزادی عکس پر عاشق ہو جاتی ہے اور ملنے کے جتن کرتی ہے۔ اسی طرح شہزادہ، شہزادی کی تصویر پر فدا ہو جاتا ہے۔ دونوں میں ملاقاتیں ہوتی ہیں۔ رقابتیں بڑھتی ہیں۔ طرح طرح کی دشواریاں پیش آتی ہیں۔ رزم و بزم کے میدان سجتے ہیں۔ ساحری اپنا کمال دکھاتی ہے۔ آخر سوجھ بوجھ سے کام لیا جاتا ہے۔ دونوں کی شادی ہو جاتی ہے اور خضر کے سمجھانے پر شہزادہ 'آبِ حیات' پینے کا ارادہ ترک کر دیتا ہے۔

سلطان عبداللہ قطب شاہ کی فرمائش پر لکھے جانے والے اس قصے کی خوبی یہ ہے کہ اس میں مختلف انسانی افعال و جذبات کو جانداروں کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ شہزادے کو 'دل' اور شہزادی کو 'حسن' کہا گیا ہے۔ اسی طرح والیٔ مغرب کو 'عقل' اور مشرق کے حکمراں کو 'عشق' کے روایتی لقب سے یاد کیا گیا ہے۔ جاسوس 'نظر' کے نام سے موسوم ہے۔ دوسرے کرداروں، عافیت، ناموس، زہد، ہمت، ہدایت، رقیب، خیال، تبسم، توبہ وغیرہ کو بھی انسانی کرداروں کی صورت میں پیش کیا گیا ہے جس کی وجہ سے ہر کردار اسم با مسمیٰ معلوم ہوتا ہے۔ غیر مجسّم کرداروں کو مجسّم شکل میں پیش کرنے کی بنا پر ہی یہ قصہ تمثیل نگاری کے پیرائے میں آتا ہے اور مافوق الفطرت عناصر اور محیر العقل باتوں کی وجہ سے داستان کے زمرے میں شمار ہوتا ہے۔

'سب رس' اپنے منفرد اسلوبِ بیان کی وجہ سے ادب کا بہترین نمونہ سمجھا جاتا ہے۔ اِس میں عقل و دل اور حسن و عشق کی کشمکش کو وجہیؔ نے تشبیہات و استعارات کے سہارے اِس خوبی سے بیان کیا ہے کہ قصے میں فارسی اور ہندی الفاظ کی بہتات کے باوجود شگفتگی اور روانی پیدا ہوگئی ہے۔ انھوں نے تصوف کے رموز و نکات کو بھی داستانی رنگ میں کچھ اس طرح رنگ دیا ہے کہ متصوفانہ لہجے کے باوجود شوخی کا لطف محسوس ہوتا ہے۔ اس کی بہترین مثال قصے کا وہ حصہ ہے جہاں کسی کے آگے ہاتھ پھیلانے کو عیب قرار دیا گیا ہے اور مختلف دلائل کے ذریعہ سوال کرنے کی مذمت کی گئی ہے۔

'سب رس' کے بعد اردو کی دوسری مشہور داستان 'قصہ مہر افروز و دلبر' ہے جو فنِ داستان کو آگے بڑھانے میں مددگار ثابت ہوئی ہے۔ اس کا قلمی نسخہ ایک عرصے سے گوالیار کی مشہور خانقاہ حضرت جی (سید علی شاہ) کی ملکیت

بنا ہوا تھا۔ آخر کار ۷ / مئی ۱۹۲۹ء کو سجادہ نشین محمد غنی نے اسے آغا حیدر حسن کو یہ کہہ کر دیا کہ آپ کے خاندان کی یادگار ہے اور آغا حیدر حسن مرحوم سے پروفیسر مسعود حسین خاں نے حاصل کر کے ۱۹۶۶ء میں اسے بڑے تزک و احتشام کے ساتھ عثمانیہ یونیورسٹی حیدر آباد سے شائع کیا۔ اس داستان کے مصنف کا اصل نام کیا ہے، وہ کہاں کا رہنے والا ہے؟ زمانۂ تصنیف کیا ہے؟ اس پر پروفیسر خلیل الرحمٰن اعظمی، پروفیسر محمد انصار اللہ پروفیسر جمیل جالبی اور پروفیسر نثار احمد فاروقی میں اختلاف ہے۔ پروفیسر مسعود حسین خاں کے مطابق یہ داستان ۱۷۳۲ء سے ۱۷۶۰ء کے درمیان لکھی گئی اور اس کا مصنف عیسوی خان بہادر ہے جس کے چچا حافظ عبدالرحمٰن خاں احسان مغل شاہزادوں کو درسِ قرآن دیا کرتے تھے۔ مرتب نے جو زمانۂ تصنیف تحریر کیا ہے اُس اعتبار سے یہ عہد مغل بادشاہ محمد شاہ اور شاہ عالم ثانی کا ہے۔ اس بات کی تصدیق داخلی شہادتوں سے بھی ہوتی ہے کہ مصنف داستان میں جس ماحول کو پیش کر رہا ہے وہ مغل حکومت کے زوال کا ہے۔

'سب رس' جنوبی ہند کی اور 'قصۂ مہر افروز و دلبر' شمالی ہند کی پہلی داستان ہے۔ 'قصۂ مہر افروز و دلبر' کو 'سب رس' پر اس لیے فوقیت حاصل ہے کہ یہ عیسوی خاں کی طبعزاد مختصر داستان ہے طبعزاد اس معنی میں کہ یہ کسی کتاب کی تلخیص یا ترجمہ نہیں معلوم ہوتی ہے۔ البتہ رائج الوقت قصوں کے بنیادی اجزا سے اس قصہ کو ترتیب دیا گیا ہے اور مختصر اس طرح کہ ۸/۲۲ × ۱۸ کے سائز پر چھپی ۲۰۵ صفحات کی کتاب کا اصل متن محض نو ۹ سے صفحات پر مشتمل مانا جا سکتا ہے کیونکہ ۲۷ صفحے مقدمہ کے، تقریباً بائیس ۲۲ صفحے معنی کے اور باون ۵۲ صفحے 'نصیحت نامہ' کے ہیں حالانکہ نصیحت نامہ داستان کے جُز کی حیثیت رکھتا ہے۔ اختتام پر اسے قصہ سے مربوط کر کے ضمیمہ کے طور پر دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلے حصہ میں وہ نصیحتیں ہیں جو عادل بادشاہ نے شہزادے کو تخت پر بٹھانے کے بعد کی ہیں اور دوسرا حصہ اُن ہدایتوں پر مشتمل ہے جو وزیر جہاں دانش اپنے بیٹے نیک اندیش کو عہدۂ وزارت پر فائز ہونے کے بعد دیتا ہے اور تلقین و تنبیہ کرتا ہے۔ نصیحت نامہ سے ہٹ کر اگر ہم داستان کی طرف لوٹیں تو اس میں ایک بڑی خوبی یہ بھی پائیں گے کہ مہر افروز و دلبر کے قصہ کے درمیان چھ ۶ بے حد مختصر ضمنی قصے بھی در آئے ہیں۔ پہلا قصہ روم کے بادشاہ منور شاہ، اس کے بیٹے نور عالم اور دلربا کا، دوسرا شاہ عالم و الماس بانو کا، تیسرا جنس بدلنے والے بادشاہ کا، چوتھا پری عُشّاق بانو اور مقبول شاہ کا، پانچواں چکور اور چھٹا قصہ گھسیارے کا ہے۔

قصۂ مہر افروز و دلبر کا خلاصہ اس طرح ہے کہ عشق آباد کا عادل بادشاہ اولادِ نرینہ کے غم میں تاج و تخت چھوڑ کر فقیری اختیار کرتا ہے اُس کے اس رویے کو دیکھ کر بیس ۲۰ ہزار رعایا بھی جنگل کی راہ لیتی ہے۔ یہ سب جس مقام پر سکونت اختیار کرتے ہیں اُس کا نام فیضستان پڑ جاتا ہے کیونکہ اسی مقام پر بادشاہ کو آرزو بخش نامی درویش، ولی عہد کی بشارت دیتا ہے۔ فقیر کی دعا اور اللہ کے کرم سے ملکہ پری چہرہ کے بطن سے بیٹا پیدا ہوتا ہے جس کا نام حسب وعدہ مہر افروز رکھا جاتا ہے۔ سولہ ۱۶ سال کی عمر میں مہر افروز وزیر زادہ نیک اندیش کے ساتھ شکار کی تلاش میں ایک دلچسپ جانور کے پیچھے گھوڑا ڈال دیتا ہے۔ اچانک جانور غائب ہو جاتا ہے اور شہزادہ راہ بھٹک جانے کی وجہ سے ایک پُر رونق پہاڑ کے دامن میں آ نکلتا ہے۔ 'کوہِ قاف' میں پری خورشید بانو کے توسط سے شہزادی دلبر سے ملاقات ہوتی ہے۔ دونوں میں عہد و پیماں ہوتا ہے۔ بے شمار مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا

ہے۔ آرزو بخش فقیر کی مدد سے مہرافروز کی شادی دلبر سے اور وزیر زادے کی شادی دیونی کی بیٹی گُل رُخ کے ساتھ ہو جاتی ہے۔

گوالیار، آگرہ، متھرا اور دہلی کے ملے جُلے بلکہ عوامی لہجے میں لکھی جانے والی اُردو کی اِس داستان کو شمالی ہند کا ایک نادر ادبی کارنامہ تسلیم کیا گیا ہے۔ اشعار سے گریز اور طلسمات کا کم سے کم استعمال بھی مذکورہ داستان کی اہم خوبی ہے۔ زبان و بیان کے اعتبار سے یہ نقشِ اوّل ہے کیونکہ بعد میں یہی اسلوب بیان تراش خراش کے بعد داستانوں کا اصل لب ولہجہ بنا ہے۔

داستانوں کے اِس ابتدائی دور میں میر محمد عطا حسین خاں تحسینؔ کی "نوطرز مرصع" (۱۷۷۵ء تا ۱۷۸۱ء) مہرچند کھتری مہرؔ کی "نو آئینِ ہند" عرف "ملک محمد گیتی افروز" (۱۷۸۹ - ۹۱ء) شاہ عالم ثانیؔ کی "عجائب القصص" (۱۷۹۲ء) شاہ ولایت حسین حقیقتؔ بریلوی کی "جذبِ عشق" (۱۷۹۷ - ۹۸ء) اور سید حیدر بخش حیدری کی "قصہ مہر وماہ" (۱۷۹۹ء) بھی قابلِ ذکر داستانیں ہیں لیکن وجہیؔ اور عیسوی خان کے بعد اردو داستان کو تقویت اور فروغ دینے میں تحسینؔ اور مہرؔ کے قصّوں کا نمایاں رول ہے۔

تحسینؔ فارسی کے انشاء پرداز تھے۔ وہ ۱۷۶۸ء میں جنرل اسمتھ کے ساتھ میر منشی کی حیثیت سے، پانی کے راستہ کلکتہ جا رہے تھے۔ دریائے گنگا کے اس طویل سفر میں کسی نے چار درویشوں کی داستان چھیڑ دی جو دونوں کو پسند آئی۔ جنرل کے کہنے سے انھوں نے اِس قصہّ کو ۱۷۷۵ء میں ہندوستانی لب ولہجے میں قلم بند کیا۔ لیکن ظاہر ہے کہ فارسی کے انشاء پرداز کی اردو رنگین اور تشبیہات واستعارات سے مملو ہوگی۔ سوءِ اتفاق کہ کتاب کے مکمل ہوتے ہی جنرل اسمتھ لندن چلے گئے۔ پھر تحسینؔ نے نواب شجاع الدولہ کی جانب رجوع کیا تو وہ اللہ کو پیارے ہو گئے آخر نواب آصف الدولہ کے دربار سے وابستہ ہوکر، تصنیف کی نوک پلک درست کرتے ہوئے، خدمت میں پیش کی جسے بے حد سراہا گیا۔ بلا شبہ یہ شمالی ہند کی دوسری شاہ کار تصنیف تھی۔ پروفیسر گیان چند جین کے مطابق:۔

"تحسین کے انتخاب کی داد ضرور دینی چاہیے کہ انھوں نے ایسی بلند پایہ داستان کا انتخاب کیا جس نے میر امن کو راہ دکھائی۔" (اردو کی نثری داستانیں)

لیکن ایک اعتبار سے یہ تحسینؔ کی کم نصیبی بھی تھی کہ میر امن جیسے دُور رس ادیب نے مذکورہ قصہّ کو دوبارہ تحریر کیا جس کی وجہ سے تحسین کا کارنامہ پس پشت چلا گیا۔

فارسی کے قصّہ چہار درویش کو اردو میں پیش کرنے والوں میں ایک نام محمد غوث زرینؔ کا بھی ہے۔ انھوں نے یہ قصّہ اردو میں اس وقت تالیف کیا جب میر امن "باغ وبہار" مکمل کر چکے تھے۔ محمد غوث زرینؔ لکھنؤ کے نواحی قصبہ بجنور کے رہنے والے تھے۔ وہ نواب آصف الدولہ کے ایک تعلقدار، راجہ رام دین کے ملازم اور غالباً اُن کے بچوں کے اتالیق تھے۔ انھوں نے راجہ رام دین کی فرمائش پر مقبولِ عام قصّہ چہار درویش کو ۸۳-۱۷۸۲ء میں فارسی نثر میں تحریر کیا اور پھر اُن ہی کے حکم سے ۱۸۰۲ء میں مذکورہ قصہ کو اردو نثر میں منتقل کیا۔ فرق اتنا رہا کہ فارسی کے قصّہ کو تفصیل سے تحریر کیا جبکہ اردو کے قصّہ کو نہایت مختصر کر دیا۔ جس کی وجہ سے

وہ اصل قصہ نہیں بلکہ خلاصہ محسوس ہونے لگا اور ادبی حلقہ میں "نوطرزِ مرصع" کے نام سے پہچانا گیا۔ اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ قصہ چہار درویش کو بہت پہلے تحسین "نوطرزِ مرصع" کے نام سے متعارف کرا چکے تھے جو زرین کے قصہ کے مقابلہ میں ہر اعتبار سے بہتر تھا۔ ڈاکٹر زاہد حسین ندوی کے الفاظ میں

"زرین کے قصہ میں لذت و دل نشینی کا فقدان ہے اور بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ زرین کا اسلوب نگارش داستان نگاری کے شایانِ شان نہیں ہے۔"

(نیا دور، لکھنؤ، ستمبر ۹۵ء ص ۴۴)

جبکہ تحسین کی عبارت میں بے ساختگی اور برجستگی ہے۔

مہر چند کھتری نے اپنا قصہ ایک انگریز افسر کو اردو سکھانے کے لیے فارسی قصہ "از رشاہ و سمن رُخ بانو" سے ترجمہ کیا ہے۔ اُن کے قصہ "نو آئینِ ہند" کا خلاصہ اس طرح ہے کہ بادشاہ آزرشاہ کے کوئی اولاد نہیں تھی۔ اس نے ایک درویش کی ہدایت کے مطابق ختن کی شہزادی سمن رُخ بانو سے شادی کی لیکن جب وہ حاملہ ہوئی تو شدید رقابت کے سبب بادشاہ کی پہلی بیوی زلالہ نے سحر کے ذریعہ سمن رُخ کو دیوانہ بنا دیا۔ علاج کے لیے ایک شاہ صاحب کو بلایا گیا۔ اُن کے دو مریدوں نے اپنی اپنی سرگذشت کا ایک ایک قصہ سنایا جن کی بدولت سمن رُخ ہوش میں آگئی۔ "نو آئینِ ہند" میں ملک محمد وزیر زادے اور گیتی افروز پری کا قصہ کہنے کو تو ضمنی ہے لیکن اس قدر دلچسپ اور عبرت انگیز ہے کہ بنیادی قصہ پر چھا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ عام طور پر یہ داستان ملک محمد گیتی افروز کے نام سے مشہور ہوگئی۔ محمد عتیق صدیقی صاحب اس داستان پر تحقیقی و تنقیدی نگاہ ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:۔

"اس کتاب کو ہندی میں ہتو پدیش یعنی نصیحت مفید کہتے ہیں۔ اس میں چار باب مندرج ہیں۔ ایک میں ذکر دوستی کا، دوسرے میں دوستوں کی جدائی کا، تیسرے میں لڑائی کی ایسی باتوں کا جس سے اپنی فتح ہو اور مخالف کی شکست اور چوتھے میں کیفیت ملاپ کی خواہ لڑائی کے آگے ہو یا پیچھے۔ غرض ایسے عجیب و غریب قصوں میں لپٹے ہوئے ہیں جن کو دیکھنے اور سننے سے آدمی دنیا کے کاروبار میں بہت ہوشیار، نہایت چالاک ہو جائے۔ علاوہ اس کے بھلی بُری حرکتیں ہر ایک کی نظر میں آجاویں۔"

(گل کرسٹ اور اُس کا عہد۔ ص ۲۱۵)

مذکورہ دور کی داستانوں میں سب سے زیادہ شہرت اور مقبولیت میر امن کی باغ و بہار کو نصیب ہوئی۔ "باغ و بہار" کا اصل منبع فارسی کا قصہ "چہار درویش" ہے۔ فارسی میں چہار درویش امیر خسرو (۱۲۵۵ء۔ ۱۳۲۴ء) کے نام سے منسوب ہے مگر اس کا کوئی واضح ثبوت نہیں ملتا ہے جو نسخہ دستیاب ہے وہ مغل شہنشاہ شاہ عالم اول (۱۷۰۷ء ۱۷۱۲ء) کے زمانے کا ہے اور اسے سلامت رائے کائستھ نے لکھا ہے البتہ سلامت رائے نے اعتراف کیا ہے کہ چہار درویش امیر خسرو دہلوی کی تصنیف ہے۔ اب امیر خسرو نے یہ قصہ خود گڑھا یا فارسی، عربی، ترکی میں سُنا، یا ان زبانوں میں رائج قصوں سے مذکورہ قصہ تیار کیا، ہنوز تحقیق طلب ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی ناقدین میں زیر بحث رہی ہے کہ میر امن نے فارسی نسخہ کو سامنے رکھا ہے یا اردو میں رائج تحسین کے قصہ کو اصل بنایا ہے۔ بہر حال میر امن کے پیش نظر ایک خاکہ ضرور تھا جس میں انھوں نے اپنے مخصوص اور منفرد طرز بیان کی بدولت جان ڈال دی۔

انھوں نے سنہ ۱۸۰۱ء میں یہ قصہ لکھنا شروع کیا۔ سنہ ۱۸۰۲ء میں اس کے ایک سو دو صفحات شائع ہوئے اور سنہ ۱۸۰۳ء میں یہ مکمل قصہ "باغ و بہار" کے نام سے منظر عام پر آیا۔

"باغ و بہار" میں چار درویشوں کے قصوں کے علاوہ ایک طویل قصہ خواجہ سگ پرست کا ہے جو روم کے بادشاہ آزاد بخت کی زبان سے بیان ہوا ہے۔ آزاد بخت کے قصہ سے ہی داستان کا آغاز بھی ہوتا ہے اور اختتام بھی۔ اس طرح مذکورہ داستان میں پانچ بنیادی اور بارہ ضمنی قصے شامل ہیں۔ "باغ و بہار" کا آغاز اس طرح ہوتا ہے کہ چالیس سال کی عمر میں پہنچ کر بھی روم کا بادشاہ آزاد بخت اولاد سے محروم رہتا ہے۔ لاولدی کا غم اُسے گوشہ نشینی اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے اور ایک پرانی کتاب کا مطالعہ اُس پر یہ منکشف کرتا ہے کہ سکونِ قلب کی خاطر قبرستان یا کسی پہنچے ہوئے فقیر کے تکیے پر جائے لہٰذا وہ بھیس بدل کر گورستان کا رخ کرتا ہے جہاں اُسے دُور سے ایک شعلہ سا نظر آتا ہے۔ نزدیک پہنچنے پر ایک چراغ کی روشنی میں چار فقیر خاموش بیٹھے نظر آتے ہیں اور طویل رات گذارنے کے لیے آپ بیتی سناتے ہیں۔

پہلا درویش جو ملک یمن کے سوداگر خواجہ احمد کا بیٹا ہے اپنی عاقبت اندیشی کی روداد بیان کرتے ہوئے دمشق کے سلطان کی اکلوتی بیٹی کی داستانِ عشق سناتا ہے اور جب وہ زندگی سے اکتاہٹ بیزاری، ناکامی کے سبب خودکشی کرنے والا ہوتا ہے تو اچانک ایک سبز پوش سوار جس کے چہرے پر نقاب ہوتی ہے، نمودار ہو کر اسے مشفقانہ لہجہ میں ملک روم جانے کی ہدایت کرتا ہے۔

دوسرے درویش کی کہانی فارس کے شہزادے سے شروع ہوتی ہے جسے حاتم کی پُروقار شخصیت کے قصے اپنی طرف ملتفت کرتے ہیں اور بصرے کی شہزادی کی سخاوت محبت میں مبتلا کرتی ہے۔ سات بیٹیوں کے ذکر کے ساتھ ملک نیمروز کے شہزادے کی داستان اور پھر اُس سے کیے ہوئے وعدے کی تکمیل نہ دیکھ کر جان دینے کا ارادہ کرنا کہ عین وقت پر مشکل کشا کا ظاہر ہو کر اُسے بھی روم جانے کا مشورہ دینا مذکورہ حصہ میں شامل ہے۔

اِس مقام تک پہنچتے پہنچتے رات گذر چکی ہوتی ہے۔ آزاد بخت محل واپس آتا ہے اور چاروں درویشوں کو بلوا کر اپنا قصہ سناتا ہے تاکہ بقیہ دونوں درویش آزادانہ طور پر اپنی بپتا سنا سکیں۔ ایک قیمتی لعل سے شروع ہونے والی کہانی نیشاپور کے سوداگر تک پہنچتی ہے جس کے پاس بارہ قیمتی لعل ہیں اور جنھیں وہ کتّے کے گلے میں ڈالے رہتا ہے۔ خواجہ سگ پرست کے اِس قصے میں سلیمانی کنواں، زیر باد کی ہندو شہزادی، وزیرزادہ بہرمند اور آذر بائیجان کے سوداگر کی کہانی بھی شامل ہے۔ آزاد بخت کے خاموش ہوتے ہی تیسرا درویش جو عجم کا بادشاہ زادہ ہے، کالے ہرن کے شکار، فرنگی لباس، نعمان سوداگر، پنجرے میں قید شہزادے کا ذکر کرتے ہوئے والدین سے ملنے اور شہزادی کی گھوڑی کے غرق ہو جانے کے واقعہ کو بیان کرتا ہے۔ اسے بھی دنیا سے ناطہ توڑنے سے پہلے ہی برقعہ پوش سوار سامنے آکر تسلی دیتا ہے اور مراد پوری ہونے کے لیے روم جانے کو کہتا ہے۔

چوتھا درویش چین کا شہزادہ ہے جس کے والد کی جنوں کے بادشاہ سے دوستی تھی۔ والد کے مرنے

کے بعد چچا وصیت سے مکر جاتا ہے اور اُسے مارنے کے جتن کرتا ہے مگر مبارک نامی وفادار غلام نہ صرف اسے بچاتا ہے بلکہ جنوں کی بستی میں لے جاکر ملک صادق سے ملواتا ہے۔ ساتھ برس کی تگ و دو کے بعد شہزادہ تصویری حسینہ کو تلاش کرلیتا ہے البتہ وعدہ خلافی کے سبب جنوں کے بادشاہ ملک صادق کا معتوب ہوتا ہے۔ اسے بھی پہاڑ پر نقاب پوش سوار حرام موت مرنے سے روکتے ہوئے روم بھیجتا ہے کہ وہیں پانچوں کے کام ایک ساتھ بنیں گے۔ چوتھے درویش کی آپ بیتی ختم ہوتے ہی آزاد بخت کو شہزادہ کے پیدا ہونے کی اطلاع ملتی ہے۔ شاہِ روم کے محل میں خوشیوں کی بہار عروج تک پہنچنے بھی نہ پائی تھی کہ شہزادے کے غائب ہوجانے کی گونج فضا پر چھا جاتی ہے۔ تیسرے دن شہزادہ اپنے بستر پر ملتا ہے۔ اس کے بعد ہر نوچندی جمعرات کو ایک بادل کا ٹکڑا آتا اور شہزادے کو لے جاتا اور پھر تیسرے دن واپس کرجاتا۔ یہ سلسلہ ساٹھ سال تک جاری رہا تب کہیں جاکر راز کھلا کہ شہنشاہِ جن ملک شہپال نے شہزادہ بختیار کو اپنی بیٹی روشن اختر کے لیے پسند کرلیا ہے۔ بالآخر ملک شہپال کے توسط سے چاروں درویشوں کی مرادیں برآتی ہیں اور قصّہ اختتام پذیر ہوتا ہے۔ ہر قصّہ کے آخر میں بالواسطہ طور پر نصیحت نامہ ہے جو قاری کے ذہن پر بار نہیں ثابت ہوتا بلکہ اُس کا ایک جز محسوس ہوتا ہے اور قاری قصّہ کی اگلی کڑی جاننے کے لیے بے قرار ہوتا ہے۔

زبان و بیان سے قطع نظر "نوطرز مرصع" اور "باغ و بہار" میں جزوی اختلافات ہیں وہ بھی قصّہ میں۔ جیسے "نوطرز مرصع" میں پہلے درویش کے حال میں سوداگر کا نام احمد شاہ ہے جبکہ "باغ و بہار" میں خواجہ احمد" نوطرز مرصع" میں روم کا بادشاہ فرخندہ سیر لاولد ہے۔ "باغ و بہار" میں آزاد بخت۔ دونوں داستانوں میں باغ اور کنیز کے فروخت کا معاملہ اور ان کی قیمت میں اختلاف ہے۔ "نوطرز مرصع" میں باغ پانچ ہزار تومان اور لونڈی دو ہزار تومان درج ہے جبکہ "باغ و بہار" میں باغ ایک لاکھ روپیہ اور لونڈی پانچ لاکھ روپئے کا ذکر ہے۔ "نوطرز مرصع" میں باغ اور کنیز الگ الگ فروخت ہوتے ہوئے دکھائے گئے ہیں اور کنیز کو خوبصورت بتایا گیا ہے جبکہ "باغ و بہار" میں دونوں کو ایک ساتھ بکتے ہوئے اور کنیز کو بدصورت ظاہر کیا گیا ہے۔ فرخندہ سیر محض دل بہلا دے کے لیے اور وزیر کے مشورے سے زیارتوں پر جاکر مرادیں مانگا کرتا تھا۔ اِس کے برعکس آزاد بخت سکونِ قلب کے لیے کتاب میں پڑھتا ہے کہ قبرستان جائے اور دیکھے کہ کیسے کیسے لوگ خاک میں مل گئے۔ اِن دونوں سے الگ ہٹ کر فارسی قصّہ میں دوسرے درویش کو اولاد سے محروم اور مجم کا مالک دکھایا گیا ہے۔

"سب رس" سے "باغ و بہار" تک لکھی گئی داستانوں کا تاریخی اعتبار سے جائزہ لیں تو یہ دور افراتفری اور عیش پرستی کا تھا۔ دکن پر ہونے والے متواتر حملوں سے اُس کی رہی سہی آن بان ختم ہوچکی تھی۔ مغل سلطنت کی پائیدار بنیادوں کو خانہ جنگیوں نے متزلزل کردیا تھا۔ نادری یلغار اور انگریزوں کی حکمت عملی نے پورے ملک میں بدنظمی اور انتشار کا ماحول برپا کردیا۔ اخلاقی گراوٹیں عام ہوئیں۔ نت نئے حالات نے نہ صرف بادشاہ اور امرا بلکہ عوام کو بھی خوفزدہ کردیا۔ ہندوستانی معاشرہ ایک عجیب بے بسی و بے کسی کا شکار ہوا تو اُس نے راہِ فرار میں سکون تلاش کیا۔ کچھ نے اپنا مسکن خانقاہوں کو بنایا اور اکثر و بیشتر نے اپنے آپ کو خیال و خواب کی دنیا میں گم کردیا۔ اب وہ میدانِ عمل میں جوہر دکھانے کے بجائے خیالات کے تانے بانے بننے میں معروف

ہوئے۔ لطف ونشاط کی محفلوں میں ان کا سارا وقت گزرنے لگا۔ ایسے ماحول میں اردو داستانیں، عربی، فارسی اور سنسکرت سے بھرپور استفادہ کرتے ہوئے مقامی روایات کے مطابق پرورش پانے لگیں عوام وخواص دونوں نے ان کی فرحت بخش چھاؤں میں پناہ لی۔ "باغ وبہار" کی اشاعت تک اردو داستان اپنے تمام ابتدائی مراحل سے گزر کر عروج کی طرف قدم بڑھا چکی تھی۔

حواشی

سے۱ سیس (ہندی)، سر۔ اس میں دماغ ہے، جس سے عقل متعلق۔

سے۲ عیسوی خان بہادر نے ہندی شاعر بہاری کی 'ست سئی' کی شرح لکھی۔ یہ رس چندر کا مصنف ہے۔ مخطوطہ کی کتابت ۱۸۲۴ء میں ہوئی جو مملوکہ بہار راشٹر بھاشا پریشد پٹنہ میں دیوناگری خط میں موجود ہے۔

سید عبدالباری*

اردو زبان کی تدریس کے جدید تقاضے

عصرِ حاضر میں ہمارے معاشرہ اور تمدنی زندگی میں مسلسل تغیرات اور تیز رفتار تبدیلیاں رونما ہو رہی ہیں نئے نئے علوم و فنون اور ایجادات و اکتشافات کا ایک سیلاب امڈا چلا آرہا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان میں کس قدر انسان کے حق میں فیض بخش ہے اور کتنا محض ہماری ایسی دفاعی اختراعات پر مبنی ہے جن کا انسانی تمدن اور انسان کی ذات پر کوئی مثبت اور صحت بخش اثر نہیں مرتب ہوتا اور فقط ذہنی ورزش کی خاطر علوم و فنون اور تحقیقات و انکشافات کا ایک ڈھیر لگایا جا رہا ہے۔

لسانیات اور علم زبان کا میدان اس وقت خاص طور پر اہل علم کی جولانیوں کا محور ہے خاص طور پر فن تدریس زبان کو آج کل مرکز توجہ بنایا جا رہا ہے۔ بدقسمتی سے آزادی کے بعد ہندوستان میں دیگر زبانوں کے لسانیاتی مطالعہ اور تعلیم و تدریس کے رموز پر جس قدر کدو کاوش ہوئی ہے اس کے مقابلہ میں اردو زبان پر بہت کم توجہات مرکوز کی گئی ہیں پھر بھی ہماری بعض یونیورسٹیوں اور علم و تحقیق کے اداروں نے اسے مطالعہ اور غور و فکر کا موضوع بنایا ہے۔ ملک میں مدارس و مکاتب کا جو نظام موجود ہے اس میں بدقسمتی سے نصابِ تعلیم اور اندازِ تدریس میں تغیرات قبول کرنے کا میلان نہیں رہا ہے۔ بزرگوں کے مقرر کردہ اسالیب اور قدیم روایات کے احترام کے معاملہ میں یہاں خاصی راسخ العقیدگی اور قدیم موقف پر قائم رہنے کا مزاج پایا گیا ہے۔ اس ذہنی جمود اور نئے تجربات سے وحشت کے سبب ہمارے بے شمار مکاتب زبان کی تعلیم و تدریس کے معاملہ میں سیکڑوں سال سے مروج طریق پر گامزن ہیں اور نئی تبدیلیاں ان کے لیے شجر ممنوع ہیں۔ اس میں ان کی سہل پسندی اور آرام طلبی کو بھی دخل ہے اور پست ہمتی اور زمانہ سے آنکھیں چار کرنے کے معاملہ میں کم ہمتی بھی ان کی راہ میں حارج ہے۔ اس کے باوجود اس وقت بڑی تعداد میں ایسے تعلیمی و تدریسی ادارے بھی وجود میں آئے ہیں جنھوں نے اردو کو مادری زبان کی حیثیت سے پڑھنے والے طلباء کے لیے جدید طریقۂ تدریس اختیار کیا ہے اور قدیم مکاتب کے مقابلہ میں اپنی امتیازی شناخت قائم

---

*سابق صدر شعبۂ اردو، گنپت سہائے پوسٹ گریجویٹ کالج سلطان پور (یو.پی)

کی ہے۔ ان میں سے کچھ اداروں نے اردو کو دوسری یا تیسری زبان کی حیثیت سے پڑھنے والے طلبہ وطالبات کے لیے سہولتیں مہیا کی ہیں۔ ان اداروں میں قدیم انداز تدریس سے ہٹ کر نئے طریقے کامیابی کے ساتھ اختیار کیے گئے ہیں اور نئے تجربات کی بنا پر مقاصد تدریس کو سہل الحصول بنانے والی تیکنک تک رسائی ممکن ہو سکی ہے۔

آزادی کے بعد ہندوستان کے ان صوبوں میں جہاں اردو کی نشوونما ہوئی تھی اور جہاں اردو بولنے والوں کی بڑی تعداد پائی جاتی تھی اِس زبان کو دوسری زبان کا درجہ دینے میں بھی تامل سے کام لیا گیا اور ہندی کو ابتدائی مراحل سے اس طرح سرکاری اسکولوں میں پڑھانا شروع کیا گیا گویا یہ صدفی صد آبادی کی مادری زبان ہے۔ یو پی کے ایک مشہور وزیر اعلیٰ نے ببانگ دہل اعلان کیا کہ اردو زبان کی الگ سے کوئی حیثیت نہیں بلکہ یہ ہندی کی ایک شیلی یا اسلوب ہے۔ لطف یہ ہے کہ اس شیلی کو بھی برقرار رکھنے کے لیے موصوف نے کسی کی مراعات عطا کرنے کی ضرورت نہ محسوس کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان بے شمار طلبا کو جن کی مادری زبان اردو تھی اس کو غیر ملکی یا غیر صوبائی زبان کی حیثیت سے پڑھنے پر مجبور ہونا پڑا۔ اردو ہندی میں لاکھ مطابقت، قرب اور ہم آہنگی سہی لیکن یہ دونوں زبانیں اپنے صوتی نظام کے تحت منفرد شناخت رکھتی ہیں۔ چنانچہ حالات اس قدر تبدیل ہو گئے کہ اردو بولنے والے نہ صرف اپنے رسم الخط سے ناواقف ہوتے گئے بلکہ ان پر ہندی کا لب و لہجہ اور تلفظ اس قدر حاوی ہو گیا کہ ان کے لیے اردو الفاظ صحیح طور سے ادا کرنا مشکل ہو گیا۔ انھیں کچھ سرکاری اسکولوں میں اگر دوسری زبان کی حیثیت سے اردو کی تعلیم دینے کی سہولت حاصل ہوئی تو فقط اس قدر کہ وہ کسی نہ کسی طرح اردو رسم الخط سیکھ لیں۔ باقی املا، تلفظ اور لب و لہجہ کے معاملہ میں انھیں آزاد چھوڑ دیا گیا۔ دراصل یہ خرابی اس لیے پیدا ہوئی کہ شمالی ہند کے وہ صوبے جہاں اردو اور ہندی شانہ بہ شانہ فروغ پذیر ہوتی رہی تھیں آزادی کے بعد دولسانی کے بجائے یک لسانی قرار دے دیئے گئے اور ہندی کے شانہ بہ شانہ اردو کو قبول کرنا تو درکنار اِسے دوسری اور تیسری زبان کا درجہ دینے میں بھی ہندی کے حمایتیوں کو اندیشہ محسوس ہونے لگا کہ مُبادا ہندی کے مفادات خطرے میں نہ پڑ جائیں۔ مہاتما گاندھی کا یہ قول ذہنوں سے محو ہو گیا کہ ہر ہندوستانی پیدائشی طور پر دولسانی (BILINGUAL) ہوتا ہے۔" اگرچہ دماغی عضویات (Brain Physiology) کے ماہرین کا یہ اکتشاف ہے کہ دوسری زبان کو سیکھنے کا صحیح وقت دس سال کے بعد ہو سکتا ہے۔ اس سے پہلے مادری زبان کے علاوہ کسی دوسری زبان کو حقیقی معنوں میں سیکھنا ممکن ہی نہیں ہے۔

(LEARNING AS SECOND LANGUAGE
BY DR. WILDER PENFIEL AS QUOTED) اختر انصاری۔ غزل اور غزل کی تعلیم. Page 277

پروفیسر اختر انصاری کی اس رائے کو ہم ہندوستانی پس منظر میں درست پاتے ہیں کہ "کثیر لسانیت وقت کی اہم ضرورت ہے اور ہماری لسانی تاریخ میں دولسانیت کے شاندار نتائج سامنے آئے ہیں۔" موصوف نے مغرب میں لاطینی و یونانی اور مشرق میں عربی و فارسی کے شانہ بہ شانہ فروغ کی مثال پیش کی ہے۔ اگرچہ وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اگر فرد کی باطنی اور اندرونی زندگی کسی قدر گہرائی اور تہ داری سے بہرہ مند نہ ہو تو اس کے لیے فکری سہولت یک لسانی میں مضمر ہو سکتی ہے اس لیے کہ اس سے فکری ارتکاز میں آسانی ہو سکتی ہے۔ بہر حال اگر آزادی کے بعد شمالی ہند کی ریاستوں میں دولسانی حقیقت کو تسلیم کر لیا جاتا تو بہت سے مسائل حل ہو سکتے تھے اور مسعود حسین خاں

کے الفاظ میں غیر مادری زبان میں تعلیم اندوہناک اور مایوس کن نتائج سامنے نہ آتے اور اس المیہ کا شکار نہ ہوتی کہ گونگی گونگی اور بہری نسلیں اس کی آغوش میں پروان نہ چڑھنے لگتیں۔

اس وقت صورت حال کچھ تبدیل ہوئی ہے۔ اب شمالی ہند میں اردو کو دوسری زبان کا درجہ دینے کی طرف میلان ہے اور ہندی کے ساتھ اردو کو دوسری زبان کی حیثیت سے لکھنے پڑھنے کی سہولت عطا کی گئی ہے لیکن طریق تدریس کی طرف توجہ نہیں کی جارہی ہے۔ اس وقت جو طریق تدریس پرائمری اسکولوں اور مکاتب میں رائج ہے وہ نہایت بوجھل ہے۔ یہ اس وقت تو کچھ کارآمد ہوسکتا تھا جب کہ طلبہ کو فقط ایک ہی زبان پڑھنی ہوتی اور وہ بھی مادری زبان۔ لیکن آج جبکہ ان کو قومی زبان ہندی اور جدید مغربی زبان انگریزی کے ساتھ بطور ضمیمہ اردو بھی پڑھائی جاتی ہے۔ اس صورت میں قدیم طریقۂ تدریس نہایت ناکام ثابت ہو رہا ہے اور ادھر جو نسلیں اردو کو دوسری زبان کی حیثیت سے پڑھ کر سامنے آئی ہیں اردو املا، الفاظ کے تلفظ اور اردو حروف کی مختلف شکلوں کو لکھنے میں عبرتناک غلطیاں کرتے رہے ہیں۔ شمالی ہند کے تعلیمی اداروں اور معاشرہ میں اب اس طرح کی غلطیوں پر کوئی ٹوکنے والا بھی نہیں۔ کبھی کبھی یہ خدشہ محسوس ہوتا ہے کہ اردو کی شکل وصورت مسخ ہوکر نہ رہ جائے اور آئندہ اس کے اصلی چہرے کو پہچاننے والے بھی باقی نہ رہ جائیں۔

اس وقت شمالی ہند کے ہندی کے علاقہ میں اردو کو دوسری زبان کی حیثیت سے پڑھانے اور اس طرح پڑھانے کے لیے تدریسی نظام وضع کرنے کی اشد ضرورت ہے جو طلبہ کو آسانی کے ساتھ اردو داں بنا سکیں۔ اسی مقصد کو سامنے رکھ کر حروف شناسی، حروف کو ایک دوسرے کے ساتھ ملانے، عبارت پڑھنے اور بولنے کی مشق کرائی جانی چاہیئے۔ شمالی ہند میں اردو کے اساتذہ کو جہاں اور بہت سی زحمتیں درپیش ہیں وہیں یہ آسانی بھی ہے کہ ان کو ہندی تدریس سے جو تعلیمی اداروں میں شانہ بہ شانہ چل رہی ہے خاصی مدد مل سکتی ہے۔ دونوں زبانیں رسم الخط، کچھ آوازوں اور حروف کے علاوہ عام طور پر مشترک الفاظ اور جملوں کی ساخت پر مشتمل ہیں۔ شمالی ہند کے باہر کے طلبہ کو جن کی مادری زبان ہندی اور اردو کے علاوہ دیگر زبانیں ہیں اردو سکھانے میں دہری محنت درکار ہوگی اس لیے کہ ان کو رسم الخط سکھانے کے ساتھ الفاظ کے معنی سمجھانے اور یاد کرانے کی ضرورت بھی پیش آتی جن سے زبان سیکھنے والا نامانوس ہوتا۔ ہمیں شمالی ہند اور دیگر زبانوں کے لیے اردو یا ہندی بولنے والے طلبہ کے لیے جس چیز کی ضرورت پیش آئے گی وہ یہ ہے کہ ان کو پہلے حروف شناس بنایا جائے۔ دوسری زبانوں کی بہ نسبت اردو میں یہ دقت ضرور ہے کہ اردو کے حروف کئی شکلوں میں الفاظ کا حصہ بنتے ہیں اور لکھے جاتے ہیں۔ اور زبانوں میں حروف اپنی شکلیں نہیں بدلتے زیادہ سے زیادہ لکھنے میں ان کی شکل کچھ تبدیل ہوتی ہے یا وہ نصف شکل میں دوسرے حروف سے جڑ جاتے ہیں۔ اردو میں جب بھی کوئی لفظ بنتا ہے تو اکثر حروف اپنی شکل بدل دیتے ہیں۔ اردو کے مقابلے میں ہندی رسم الخط کی تدریس آسان ہے اور حروف سے الفاظ بنانا بھی سہل ہے مثلاً ہندی میں خبر لکھنے کے لیے تین حروف ख ब र کو ایک جگہ ترتیب سے جمع کر دینا ہوگا۔ یہ حروف کبھی آدھے کبھی پورے مگر ہمیشہ ایک ہی شکل میں نظر آئیں گے۔ لیکن اردو میں یہی لفظ لکھنے کا طریقہ بتانا ہو تو آپ خ ب اور ر کو شانہ بہ شانہ لکھنے کے بجائے ان تینوں حرفوں کی شکل بدل دیں گے اور جب لفظ تیار ہوگا تو خ اور ب کی مخفف شکلیں ر کے ساتھ اس طرح مربوط ہوں گی کہ اس میں کوئی فصل ہندی کی طرح برقرار نہیں رہے گا۔

اردو پڑھانے والے اساتذہ اگر سہل انگاری سے کام لیں تو پھر اس رسم الخط کی صحیح تدریس ممکن نہیں۔ انھیں

یہ ہمیشہ ذہن میں رکھنا ہوتا ہے کہ طالب علم کو ایک حرف کی مختلف شکلیں پوری وضاحت کے ساتھ اور علمی مظاہرہ کے ساتھ سکھانا ہے۔ مثلاً ب پ ت ٹ ث ، ن ، ی کم از کم ۴ شکلیں اختیار کرتے ہیں یعنی ایک تو ان کی سالم شکل جو بالعموم الفاظ کے آخر میں آتی ہے اور دوسری تین وہ شکلیں جو لفظ کے آغاز یا اس کے درمیان اختیار کی جاتی ہیں۔ الفاظ کے آغاز میں وہ کچھ حروف کے ساتھ ﻟ کی مخفف شکل اختیار کرتے ہیں اور کبھی ایک ترچھی لکیر / کی شکل اپناتے ہیں درمیان لفظ وہ مخفف "ں" بن کر آتے ہیں ایک لہردار لکیر "ہ" بن کر مستعمل ہوتے ہیں۔ اسی طرح ج چ ح خ بھی د اور ر بھی ع غ بھی س بھی اور دیگر حروف تہجی بھی دو دو، تین تین اور ۴،۴ شکلیں حروف میں اختیار کر لیتے ہیں اور جو استاذ صرف ۳۷ حروف تہجی کی شناخت پر اکتفا کرے گا اور تفصیل سے حروف کی مختلف شکلوں کے بارے میں طالب علم کو نہیں معلومات مہیا کرلائے گا وہ اردو لکھنے کی صحیح تدریس نہیں کر سکے گا۔ حروف کی بدلی ہوئی شکلوں کو بتلائے بغیر ہم یہ توقع نہیں کر سکتے کہ طالب علم حروف شناس ہو گیا ہے۔ اگر اس معاملہ میں کوتاہی برتی جائے تو طالب علم عبارت کو سمجھ کر پڑھنے کے بجائے رٹ کر پڑھنے کی طرف مائل ہو جائے گا۔ اس کا نقصان یہ ہوگا کہ وہ بہت دنوں میں کسی عبارت کو روانی کے ساتھ پڑھنے کے لائق ہو سکے گا۔ اور لکھنے کا عمل تو اس کے لیے مزید دشوار ہو جائے گا۔ اس طرح یہ بات ذہن میں رہنی چاہیئے کہ کہنے کو تو حروف تہجی صرف ۳۷ ہیں لیکن جب یہ شکلیں بدلتے ہیں تو ان کی تعداد ۱۲۹ ہو جاتی ہے۔ مزید براں اردو میں دو چشمیہ یعنی ھ کی مدد سے ہندی کی کچھ مخصوص آوازوں کو اردو میں منتقل کیا گیا ہے مثلاً کھ گھ، بھ پھ تھ ٹھ ڑھ، جھ چھ دھ، لھ مھ وغیرہ۔ بتدریج ان ساری شکلوں کی پہچان آسانی کے ساتھ کرائی جا سکتی ہے اور مشق و تمرین کے ذریعہ انھیں پختہ کرایا جا سکتا ہے۔

اردو کو دوسری زبان کی حیثیت سے سکھانے میں خاص توجہ تلفظ کی طرف کرنے کی ضرورت ہوگی خاص طور پر ہندی داں طلبہ کو اس طرف خاص توجہ کرنی ہوتی ہے۔ بازار میں مروّج الفاظ اپنا اصل تلفظ کھو بیٹھتے ہیں۔ اس کی اصلاح کی سخت ضرورت پیش آتی ہے۔ مثلاً مسجد کی جگہ مہجد، اذان کی جگہ اجان، روزہ کی جگہ روجہ اور فیض آباد کی جگہ پھیج آباد بولنے کا اگر طالب علم عادی ہے تو اسے صحیح تلفظ سکھانا کتاب یا بلیک بورڈ کے بجائے استاذ کی ہے جو مسلسل مشق سے اس خامی کو ختم کر سکتا ہے۔

اردو زبان کی تدریس میں بھی دیگر زبانوں کی طرح اس اصول کو معلّم کے سامنے ہونا چاہیئے کہ وہ آسان سے مشکل کی طرف قدم بڑھائے۔ یعنی پہلے دو حرفی ملاوٹ کے الفاظ کی جو بغیر جوڑ کے ہیں مشق کرائے۔ پھر دو حرفی ملاوٹ کے الفاظ مثلاً پل، نل، ٹب وغیرہ کی مشق کرائی جائے۔ اس میں اس بات کا خیال رہے کہ حروف کے اس گروپ کو ایک ساتھ لیں جو ملاوٹ میں ایک ہی شکل اختیار کرتے ہیں۔ جیسے ب پ ت ٹ ث ، ی ن کو پہلے لیں پھر ج چ ح خ کی طرف بڑھیں پھر ع غ ، پھر ق ک گ ل م وغیرہ کے جوڑنے کی مشق کرائیں۔ دوسری بات یہ پیش نظر رہے کہ اردو کو ہندی کے ذریعہ پڑھانے سے گریز کریں بلکہ اردو کو صرف اردو کے ذریعہ پڑھائیں۔ ہمیں اس بات کی کوشش کرنی چاہیئے کہ ہم معلوم سے نامعلوم کی طرف قدم رکھیں مثلاً لمبی آواز والے الفاظ سکھانے کے لیے آ کی آواز کی مشق کرائیں تو پھر آم آگ آج وغیرہ اور دام رام راگ رات وغیرہ پھر بال باپ باغ وغیرہ کی طرف پیش رفت ہو۔ کوشش ہونی چاہیئے کہ پہلے ایسی اشیا کے نام منتخب کریں جو طالب علم کو معلوم ہو۔ پھر آسان ترتیب کے

بعد مشکل ترتیب یعنی ۴ اور ۵ حرفوں کی ملاوٹ کی طرف قدم بڑھایا جائے۔

دوسری زبان کی حیثیت سے اردو سیکھنے والا طالب علم عام طور پر ہندی و انگریزی یا ایسی زبانوں کو جانتا ہے جو بائیں سے دائیں طرف کو لکھی جاتی ہیں۔ اردو میں عبارت داہنی طرف سے بائیں جانب اور مختلف حروف کو مختلف مقامات سے لکھنا شروع کرتے ہیں۔ بعض دفعہ ایک حرف کو اوپر سے نیچے لکھتے ہیں اور کچھ مواقع پر اسی حرف کو دوسرے حروف سے ملاکر نیچے سے اوپر کو لکھتے ہیں۔ قلم کی اس گردش سے طالب علم کو روشناس کرانا ضروری ہے۔ لفظ آم سے الف اوپر سے نیچے کو لکھا جاتا ہے جب کہ دعا، بنا، خطا، صفا وغیرہ میں وہی الف اوپر نیچے سے اوپر کی طرف قلم چلاکر لکھتے ہیں۔ ط، ع، ل، م، ج وغیرہ کی مشق میں خاص طور پر دیکھنا چاہیئے کہ طالب علم کا قلم کدھر سے شروع ہوکر کدھر جارہا ہے۔ اردو کا رسم الخط دنیا کے چند نہایت آرٹسٹک اور نفاست و لطافت سے بھرپور رسم خط میں سے ہے۔ اردو کے خط نستعلیق کا کسی اور زبان میں جواب نہیں۔ ظاہر ہے کہ تاج محل کے نقش و نگار بنانے والوں کو خاصی مشق کرنی پڑی ہوگی پھر اردو کے حروف کے خط و خال کو نکھارنے کے لیے اگر محنت درکار ہے تو اس میں حیرت کیا ہے۔ اردو میں قلم کی تیز و سست، ہلکی و بھاری جنبش اور اس کا نشیب و فراز الفاظ کی نوک پلک کو نمایاں کرنے میں اہم رول ادا کرتا ہے۔ جس طرح اردو کے بعض حروف کے تلفظ میں ہمارے صوتی آلات کو خاص مہارت سے کام میں لانے کی ضرورت پیش آتی ہے اسی طرح خوشنما اردو کے لیے بھی مشق کی ضرورت ہوتی ہے۔ ماضی میں لوح و قلم کے ساتھ مدتوں عرق ریزی کر کے ہمارے بزرگوں نے خطاطی کے ایسے شاہکار انسان تاریخ کو عطا کیے ہیں جو آج بھی دنیا کی عجائبات میں شمار کیے جاتے ہیں مگر ظاہر ہے کہ جس طرح دوسری زبان کی حیثیت سے اردو سیکھنے والوں کے لیے ہم تلفظ کی ساری نفاستوں کو لازم قرار دے سکتے ہیں کہ وہ ع، ق، غ، ض اور ظ وغیرہ کے معاملہ میں قرات و تجوید کے اصولوں کو بھی سیکھنے کی کوشش کرے اسی طرح ہم اردو لکھنے کے معاملہ میں بھی اس کو نستعلیق کے تمام اصولوں کی پیروی پر مجبور نہیں کرسکتے۔ نستعلیق میں تو وہ حروف جو آدھی شکل میں دوسرے حروف سے جڑتے ہیں کئی طرح کی صورتیں تھوڑے تھوڑے سے فرق سے اختیار کرتے ہیں مثلاً جل، جگ، جال، جدا، جبر، جبیں اور جب میں خطاطی کے پہلو سے ج کی خفیف سے فرق کے ساتھ الگ صورتیں موجود ہیں۔ مگر ہم دوسری زبان کی حیثیت سے اردو سیکھنے والے طالب علم کے لیے نستعلیق اور نسخ کے درمیان کی صورت کو ترجیح دیں گے جیسا کہ کمپیوٹر پر کتابت کے نمونوں میں سامنے آتی ہیں۔ اس میں اردو کے حروف کو جوڑنے اور پیوندکاری کرنے میں زیادہ تبدیلیوں کا سامنا نہیں کرنا پڑتا۔

اردو کی تدریس کے وقت ایک اور مسئلہ اعراب یا زیر، زبر، پیش اور جزم و تشدید کا ہے، عام طور پر ان علامتوں یا اعراب کو اردو الفاظ کا حصہ نہیں بنایا جاتا۔ صرف قرآن حکیم کو اعراب کے ساتھ لکھا جاتا ہے تاکہ ایک زبر یا زیر کی غلطی کا امکان نہ رہے۔ دوسری زبان سیکھنے والے سے یہ توقع کرنا کہ وہ فحوائے کلام یا جملے میں کسی لفظ کی معنویت کا اندازہ کرکے صحیح زیر و زبر تک رسائی حاصل کرے گا ایک دشوار بات ہے۔ م، ل اور ک کے جوڑ سے مِلک، مُلک، مَلَک اور مَلِک چار الفاظ بنتے ہیں۔ جملے میں ان کے استعمال کا موقع و محل دیکھ کر صحیح لفظ کو پہچانا جاسکتا ہے مگر نوآموز کے لیے دقت طلب ہوگا۔ اس لیے اس طرح کے الفاظ میں جہاں کئی طرح کی صورتیں بنتی

ہیں اور اشتباہ کا اندیشہ ہے کیوں درسی کتب میں اعراب کا اہتمام کیا جائے۔ خاص طور پر استاد کو اس کا اہتمام تو تدریس کے وقت ضرور کرنا چاہیئے۔

اردو رسم خط اور اس کی آوازوں کے دائرہ کا اس قدر وسعت اختیار کر جانا ایک فطری بات ہے۔ اس لیے کہ پروفیسر نصیر احمد خاں کے الفاظ میں "اردو کا صوتی نظام دنیا کے ۴ بڑے خاندان السنہ یعنی ہند آریائی، ہند ایرانی، سامی اور دراوڑی زبانوں سے تعلق رکھتا ہے۔" (اردو لسانیات۔ نصیر احمد خاں۔ اردو محل نئی دہلی۔ ص ۲۱۶، سنہ ۱۹۹۰ء)

چنانچہ ان تمام زبانوں کی آوازوں کو اس کے رسم الخط میں جگہ حاصل ہوتی ہے۔ حروف ماہرین السنہ کے الفاظ میں آوازوں کی تصویریں ہوتے ہیں۔ زبان کی آوازوں کو سمجھنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ ان کے مخارج اور طریق ادائیگی کیا ہیں اور ان کی ایک دوسرے کے مقابل کس طرح شناخت ہو سکتی ہے۔ نصیر احمد خاں صاحب نے اردو کے صوتی نظام میں ان گنت آوازوں میں سے ۶۶ ایسی آوازوں کی نشاندہی کی ہے جن کا بآسانی تجزیہ ممکن ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ آوازیں دوسری جدید ہند آریائی زبانوں کے مقابلہ میں انوکھی اور غالباً سب سے زیادہ ہیں۔ ان پر ق ف، ز، خ، غ عربی آوازیں اور ژ خالص فارسی آواز ہے۔ باقی آوازیں ہند آریائی آوازیں ہیں۔ ان میں ٹ ٹھ ڈ ڈھ، ڑھ اور ڑ کو خالص ہند آریائی کے مقابلہ دراوڑی صوتی نظام سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔

آخر میں یہ عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ اس وقت شاید اردو کے تدریسی نظام سے تعلق رکھنے والوں کے سامنے یہ ایک چیلنج ہے کہ وہ دیگر زبانوں کے مقابل اپنی زبان کی تدریس کو کس قدر سائنٹفک، کس قدر آسان، کس قدر کم وقت لینے والی اور کتنی دلکش بنا سکتے ہیں۔ کسی قوم کی سربلندی اور رفعت کا انحصار بہت کچھ اس قوم کے رواں دواں اور ترقی پذیر تعلیم و تربیت کے نظام پر منحصر ہوتا ہے۔ اندازِ تدریس میں جمود زبانوں اور قوموں کے مقدر کو منجمد بنا دیتا ہے اور انسانی شخصیت کا ارتقا رک جاتا ہے۔ اقبالؔ نے سچ لکھا ہے ؎

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

یہی کن فیکون کی نوبت ترقی پذیر قوموں کے تعلیمی و تدریسی ایوان میں بھی بجنی چاہیئے۔ کوئی بھی اندازِ تدریس معاشرہ کی ضروریات کو نظر انداز کر کے اگر وجود میں آتا ہے تو کامیاب نہیں ہو سکتا۔ تحقیق و انکشاف کے سیل رواں کے بالمقابل اگر ہم سست رفتار کشتی کھیتے رہیں گے تو غرقابی کا اندیشہ ہے۔ اقبالؔ نے کہا ہے ؎

آئینِ نو سے ڈرنا طرزِ کہن پہ اڑنا منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

کاش اس مرحلہ میں جبکہ اردو کی دلکشی کے سبب ہمارے ملک کے دوسری مادری زبانوں کے لوگ بڑی تعداد میں متوجہ ہو رہے ہیں جگہ جگہ اردو تدریس کے مراکز وجود میں آئے اور ایسے مخلص اساتذہ کی ٹیم تیار ہوئی جو تحمل، نفسیاتی درک، نئے تجربے اور عمل کے شوق، خوش مزاجی اور شائستگی کے حامل ہوئے۔ ہمیں اردو ٹریننگ اینڈ ریسرچ سنٹر میسور اور لکھنؤ کا شکر گذار ہونا چاہیئے کہ اس نے اس راہ کے مسافروں میں منزل تک پہنچنے کا شوق و ولولہ پیدا کیا ہے۔ کیا عجب ہے کہ اس قحط الرجال کے دور میں تردماغ و سخت کوش و چاق و چست نوجوانوں کی ایک تعداد اپنی زبان و تہذیب کی اس خدمت کے لیے منظر عام پر آئے۔

سید اختیار جعفری*

مُلّا بدایونی کے علمی کارنامے

سولہویں صدی عیسوی کے وقائع نگاروں میں مُلّا عبدالقادر بدایونی کو جو اہمیت حاصل ہے، وہ کسی دوسرے کو نہیں مل سکی۔ اُن کی منتخب التواریخ عہدِ اکبری کا ایسا آئینہ ہے کہ اس میں اس دور کی تمام سیاسی، سماجی، علمی اور دیگر تمام شخصیات اپنی اصل صورتوں کے ساتھ نظر آتی ہیں۔ جن لوگوں کے چہروں پر امام الائمہ، شیخ الاسلام اور صدرالصدور جیسے بھاری بھرکم پردے پڑے ہوئے تھے، اُنھیں برہنہ کرکے اُن کی حقیقت تک پہنچنے کا راستہ عبدالقادر بدایونی کی منتخب التواریخ سے ہو کر ہی گزرتا ہے۔ ہم نے درباری ہنگاموں سے الگ ہٹ کر اُن کی تصنیفات اور تراجم کا جائزہ لیا۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ان کی شخصیت اور علمی قدر و اہمیت پر کچھ روشنی ڈالی جائے۔ حالانکہ ان کے زیادہ واقعات نہیں ملتے، تاہم تلاش تحقیق کے بعد جو کچھ ملا وہ حوالۂ صفحات ہے۔

مُلّا عبدالقادر بدایونی، خلیفۂ راشد ثانی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی نسل سے ہیں۔ شاید راہِ حق میں اُن کی سختی کا ایک راز یہ بھی ہے۔ وہ ۱۷ ربیع الثانی ۹۴۷ھ مطابق ۲۱ اگست ۱۵۴۰ء کو بدایوں میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کا نام ملوک شاہ تھا۔ اس دور کے اہم ترین علماء سے علم حاصل کیا۔ عربی، فارسی، سنسکرت پر کافی عبور حاصل تھا۔ ترکی و ہندوستانی زبانیں بھی جانتے تھے۔ اُن کے اساتذہ میں مُلّا مبارک ناگوری کا نام سب سے نمایاں ہے۔ شروع میں حسین خاں گورنر بدایوں کی خدمت میں رہے۔ ان کی علمیت اور قابلیت کے چرچے بہت جلد اکبری دربار تک پہنچ گئے اور بالآخر ۹۸۱ھ مطابق ۱۵۷۳ء میں جلال خان قورچی کی سفارش پر اکبر کے دربار میں پہنچے۔ انھیں دیگر زبانوں سے فارسی میں مختلف کتابوں کے ترجمے اور تالیف کا کام سپرد کیا گیا۔ شعر گوئی کا بھی ذوق تھا، قادری تخلص رکھ لیا تھا۔

۱۰۰۴ھ — ۱۵۹۵ء میں انتقال ہوا۔ بدایوں کے باہر مشرقی جانب عطا پور گاؤں میں دفن ہوئے۔

شہنشاہ جلال الدین محمد اکبر کے نورتنوں میں آپ کا شمار ہے[1]۔ اکبری عہد کے مورخین میں آپ کا ایک ممتاز مقام ہے۔ اس دور کی تاریخ کے مطالعے کے لیے اُن کی کتاب تاریخ بدایونی یا منتخب التواریخ ہی سب سے اہم ہے۔

---

* نمائندہ راشٹریہ سہارا، سی-۰/۱۸۰، نظیر پارک، تاج گنج-آگرہ

عہد اکبری کا سب سے مستند ماخذ ہونے کی حیثیت سے ان کی تاریخ کی کتاب تاریخ کے طلبا و علما کے لیے سرچشم کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ کتاب فارسی میں ہے اور اس کی تین جلدیں ہیں۔ یہ کتاب مُلا بدایونی کی ذاتی ڈائری کے طور پر لکھی گئی تھی۔ اس کتاب میں ہر سال کے واقعات الگ الگ قلم بند ہوئے ہیں۔ ہر سال کے اندر سیاست، سماج، تعلیم اور میدانِ جنگ میں ہونے والے تمام اہم واقعات درج کیے گئے ہیں۔ دربار شاہی سے جاری ہونے والے فرامین، خطوط اور قوانین کی تاریخیں اور خلاصے، ان کے مضمرات، سماج پر ان سے مرتب ہونے والے اثرات پر تبصرہ بھی ساتھ ساتھ کرتے چلتے ہیں۔ درباری وزرا و حکام کی تقرری، عروج، عزل موقوفی، انعام وغیرہ کے ساتھ ہی وزراء کی آپسی چشمک، اختلافات، اعتراضات، بحثیں، مناظرے اور دیگر درباری سرگرمیوں کو تفصیل سے درج کیا ہے۔ سب سے اہم حصہ وہ ہے جہاں انھوں نے درباری علمار کی چپقلش، علماء سُوء کی کارستانیاں، حق پرست علمار کی ان کے ہاتھوں تذلیل، ان کے کفر اور قتل کے فتاویٰ درج کیے ہیں اور ان پر بے لاگ تبصرے لکھے ہیں۔ اس دور کے تمام علمائے حق اور علمائے سو کے علاوہ اولیاء کرام کے تفصیلی حالات اور ان کے کارنامے بیان کیے ہیں۔ اکبر کے دینِ الٰہی کے اجراء، محضرِ امامت، مُلا مبارک اور اُن کے صاحبزادوں شیخ ابو الفضل اور فیضی کے عروج، اُن کے ابتدائی حالات اور بعد میں اُن کا ستایا جانا پھر دربار میں ان کے رسوخ کی داستان اور تمام علمائے دنیا پرست کے ساتھ ان کے معرکے کی داستان تفصیل سے لکھی گئی ہے۔ حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی سے اکبر کی ناراضی اور درباری علمار کی سازشوں کے تمام حالات انھیں کی کتاب سے پتہ چلتے ہیں۔ یہ تاریخی دستاویز اس دور کے علمی و تحقیقی کاموں، مصنفین، مشائخ، اولیار، مورخین، ادبار، شعرار اور ان کی تخلیقات کا بے مثال تذکرہ بھی ہے۔ اکبری عہد کی علمی و سیاسی تحریکوں، تصوف کے رجحانات، دیگر زبانوں کے ادب پر سولھویں صدی عیسوی کے وقائع نگاروں میں انھیں کہیں الگ کھڑا کر دیتی ہے۔ اس پر تفصیلی گفتگو آئندہ صفحات میں کی گئی ہے۔

مُلا عبدالقادر بدایونی ایک کامیاب مترجم تھے۔ سنسکرت زبان پر اُنھیں مکمل قدرت حاصل تھی۔ ان کی اِسی خاص صلاحیت کو مدِنظر رکھتے ہوئے اکبر نے اُن کے ذمے یہ کام کیا کہ وہ "ہندوؤں کی مشہور کتاب "مہابھارت" کا فارسی میں ترجمہ کریں۔ بدایونی نے نہایت محنت سے اس کتاب کا ترجمہ کیا اور اِسے باقاعدہ کتاب کے ڈھنگ سے مرتب کر کے "رزم نامہ" کے نام سے بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا۔ بادشاہ کو یہ کتاب بہت پسند آئی اور اُس نے دربار کے کئی مصوروں کو حکم دیا کہ کتاب کی کہانی کے مطابق تصاویر بنا کر کتاب میں شامل کریں۔ اکبری دور کے ترجموں میں یہ ترجمہ سب سے زیادہ اہم اور قابلِ قدر ہے۔ اِس کتاب کا علمی معیار بھی کافی بلند تھا۔ اِس کتاب کو ان کے درباری ساتھیوں اور عوام کے درمیان بہت مقبولیت حاصل ہوئی۔ انھوں نے سنسکرت کی ہی ایک اور داستان "سنگھاسن بتیسی" کا ترجمہ بھی کیا۔ اِس کتاب کا نام "نامۂ خرد افزا" تھا۔ اِس کتاب میں ہندو دیومالائی کہانیاں اور فرضی داستانیں ہیں جو بڑے دلکش انداز میں لکھی گئی ہیں۔ بدایونی نے مختلف موضوعات سے متعلق کئی سو احادیث کا انتخاب کیا تھا۔ ساتھ میں ان کی مختصر تشریح بھی تھی۔ حدیثوں کے اِس مجموعے کو کتاب الاحادیث کے نام سے اہلِ علم کے سامنے پیش کیا۔ اکبر نے اُن سے تاریخ کشمیر بھی لکھوائی۔ ان کی کچھ اہم کتابیں نجات الرشید، ترجمۂ تاریخ کشمیر، ترجمان البلدان اور بحرالاسمار وغیرہ ہیں۔ نصف صدی تک ان کا آفتابِ علم و قلم آفتاب بن کر فلکِ دنیا پر چمکا۔

اکبری دورِ حکومت، پورے مغلیہ دور میں، علمی لحاظ سے سب سے قیمتی ہے۔ اس کے دور میں حالانکہ بعض علماء حق کو سخت پریشانیوں اور شدید مسائل کا سامنا کرنا پڑا، تاہم اسی کے دور میں اہم علمی کتابیں بھی لکھی گئیں۔ شہنشاہ اکبر کے عہد کے اختتام اور عہدِ جہانگیری کے اوائل میں ہندوستان ـــ علماء و مشائخِ حق سے بھرا پڑا تھا۔ کیسے کیسے اکابر موجود تھے ـــ اور میدانِ علم و تحقیق کے ساتھ ساتھ صاحبانِ تصوف و تاریخ کی ایک طویل فہرست ہے۔ اس عہد کے اہم ترین علماء میں مولانا جمال الدین، شیخ وجیہ گجراتی، شیخ علی متقی، شیخ علی احمد، شیخ جلال تھانیسری، مُلّا محمود جونپوری، مولانا یعقوب کاشمیری، مُلّا قطب الدین سہالوی، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، مُلّا عبدالحکیم سیالکوٹی، مولانا الٰہ داد جونپوری ممتاز ترین نام ہیں۔ مُلّا بدایونی کی منتخب اور طبقات، روضۃ العلماء و اخبار الاخیار وغیرہ دیکھیے تو پتہ چلتا ہے کہ ہندوستان کے ہر شہر، قصبہ، گاؤں اور علاقے میں سوائے علماء و مصنفین کے کوئی رہتا ہی نہ تھا۔[15]

اپنے عہد کے تمام بادشاہوں میں شہنشاہ اکبر علم و ادب کی سرپرستی میں سب سے زیادہ ممتاز ہے۔ اس نے ایک باقاعدہ تحریک کی شکل میں دوسری زبان کے علوم کو فارسی میں منتقل کرایا۔ اسی کام کے لیے اس نے ایک محکمہ "دار الترجمہ و التالیف" قائم کیا۔ اکبر کے نزدیک فارسی ترجمہ اس لحاظ سے قابلِ توجہ تھا کہ بہرحال فارسی ہندوؤں اور مسلمانوں میں رائج زبان تھی۔ ۹۸۲، ۹۸۳ھ مطابق ۷۵-۱۵۷۴ء اور اس کے گرد و پیش کے چند سال اس کے ذوقِ علم کے عروج کے سال تھے۔ جمادی الثانی ۹۸۲ھ (۱۵۷۴ء) میں جب وہ مغربی ہندوستان کے سفر سے واپس آ رہا تھا تو قنوج[16] میں اس نے مولانا عبدالقادر بدایونی کو سنگھاسن بتیسی کا ترجمہ کرنے کا حکم دیا۔ "سنگھاسن بتیسی"[17] بکرماجیت اور بتیس مجسموں کی داستان ہے۔ ایک برہمن عالم کو بھی متن کی تشریح میں تعاون کے لیے بدایونی کے ساتھ کر دیا۔ اکبر کے حکم کو عملی جامہ پہنانے کے لیے بدایونی نے اسی دن کتاب کے دو صفحات کا ترجمہ کر کے اکبر کو پیش کیا جسے اس نے پسند کیا۔ "نامۂ خرد افزا" کے نام سے یہ ترجمہ ایک سال میں مکمل ہوا۔

اس کے بعد اکبر نے ان کے ذمہ شیخ بھاون کی تشریحات کے مطابق "اتھرووید"[18] کا ترجمہ کرنے کا کام کر دیا۔ لیکن بدایونی اپنے اسلامی مزاج کی وجہ سے اس کا ترجمہ کرنے میں ہچکچائے۔ انھوں نے بادشاہ سے کہا کہ وہ اس کے مطالب کی تشریح و تفسیر کی کما حقہ توضیح نہیں کر پا رہے ہیں۔ لہٰذا یہ کام ان سے لے لیا جائے۔ اکبر نے ان سے یہ کتاب لے کر پہلے فیضی کے سپرد کر دی، اس نے بھی عاجزی ظاہر کر دی تو حاجی ابراہیم سرہندی کو سونپ دیا گیا۔ لیکن ان میں سے کوئی بھی یہ کام نہیں کر سکا۔[19] اس کے ترجمے کا کام ۹۸۳ھ سے لگاتار دو سال تک چلتا رہا۔ حالانکہ ان کے بقول اس کتاب کے بعض احکام اسلامی احکام کے مطابق ہیں۔ مثلاً اس کے احکام میں ایک حکم یہ ہے کہ جب تک ایسی عبادت جس میں لام بہت ہیں (جیسے کلمہ لاالٰہ الا اللہ) پڑھی نہ جائے نجات نہیں ہوگی۔ ایک حکم یہ بھی ہے کہ میت کو دفن کیا جائے، جلایا نہ جائے۔[20]

تیسری اہم کتاب جس میں مُلّا بدایونی بحیثیت معاون شریک ہوئے، مہابھارت[21] کا ترجمہ ہے۔ یہ بہت طویل اور پیچیدہ کتاب ہے۔ اسے سنسکرت سے فارسی میں ترجمہ کرنے میں پانچ سال صرف ہوئے۔ ابوالفضل نے اپنے خطبے کے آخر میں اس کا سالِ اختتام ۹۹۵ھ لکھا ہے۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس کے فارسی ترجمے کا آغاز ۹۹۰ھ میں

ہوا۔ اس کے نسخے متفرق کتب خانوں میں پائے جاتے ہیں۔ (فہرست انڈیا آفس، برٹش میوزیم: کتاب نمبر ۵۶۲۳۸۰۴، بوڈلین لائبریری کتاب نمبر ۱۴، ۱۳۰۶)۔ ملا بدایونی کا بیان ہے کہ حاجی سلطان تھانیسری جب یہ ترجمہ کر رہا تھا تو کسی نے پوچھا کہ کیا لکھ رہے ہو؟ تو جواب دیا کہ ہزاروں سال کی پرانی بات کو آج کی بنا رہا ہوں[۹]۔

مہابھارت کے ترجمے کا ذکر بدایونی نے ۹۹۰ھ کے تحت کیا ہے۔ طبعاً وہ اسے پسند نہیں کرتے تھے۔ اس کے باوجود وہ کئی وجوہات سے اس کے ترجمے میں مدد دینے کے لیے راضی ہو گئے تھے۔ وہ دراصل اس کے متنوع مضامین اور ان کی انشا سے متاثر تھے۔ کتاب کا تعارف کراتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس سال یعنی ۹۹۰ھ کے اہم واقعات میں مہابھارت کا ترجمہ ہے۔ یہ ہندوستان کی بہت بڑی کتاب ہے۔ اس میں قصے ہیں، مواعظ ہیں، ملکی امور کی باتیں ہیں؛ اخلاق و ادب کی نصیحتیں ہیں، معارف و اعتقادات ہیں، ہندو مذہب اور عبادت کی تفصیل ہے۔ یہ تمام چیزیں ہندوستان کے پرانے فرماں رواؤں کی جنگ کے سلسلے میں بیان کی گئی ہیں۔ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ یہ واقعات کم از کم چار ہزار سال کے ہیں۔ اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ اسّی ہزار سال سے بھی زیادہ کا عرصہ گذرا۔ جو بظاہر آدم علیہ السلام سے پہلے کا دور معلوم ہوتا ہے۔ ہندوستان کے لوگ اس کتاب کے لکھنے اور پڑھنے کو عبادتِ عظیم سمجھتے ہیں۔ اس کو مسلمانوں سے پوشیدہ رکھتے ہیں ..... بادشاہ نے خود اس کی طرف توجہ کی۔ ہندوستان کے اہل علم کو جمع کیا اور حکم دیا کہ وہ مہابھارت کی تعبیر کریں[۱۰]۔ چند راتوں تک بادشاہ خود نقیب خاں کی مدد سے اس کے مضامین کو سمجھاتا رہا، اور ان کو فارسی میں املا کراتا رہا۔ تیسری رات بادشاہ نے مجھ فقیر کو بلایا اور نقیب خاں کے ساتھ اس کا ترجمہ کرنے کا حکم دیا۔ تین چار مہینے کی مدت میں ..... اس کے اٹھارہ فنون میں سے، جن میں اٹھارہ ہزار عالم کا ذکر ہے، صرف دو فن لکھے جاسکے۔ اس کے بعد اس کے ایک حصے کو مُلّا شیری اور نقیب خاں نے تمام کیا، اور ایک حصے کو سلطان حاجی تھانیسری[۱۱] نے تنہا مکمل کیا۔ اس کے بعد شیخ فیضی کو مامور کیا گیا کہ وہ اس کے دو فنوں کو نظم و نثر میں لکھے، لیکن وہ بھی دو فنون سے زیادہ نہ لکھ سکا۔ پھر سلطان حاجی تھانیسری نے دو حصے اور لکھے اور پھر پہلے جو فرو گذاشتیں ہو گئی تھیں، ان کو درست کیا۔ بادشاہ کو نقل کو اصل کے مطابق بنانے میں ایسا اصرار تھا کہ اس کا حکم تھا کہ مکھی کا داغ بھی چھوٹنے نہ پائے .....

بادشاہ نے اس ترجمے کا نام "رزم نامہ" رکھا۔ اس کے دو مصور نسخے تیار کرائے۔ امرا کو حکم دیا کہ اس پر ہاتھ رکھ کر برکت حاصل کریں۔ ابوالفضل جس نے پہلے آیۃ الکرسی کی تفسیر لکھی تھی، نے اس پر دو جزء (آٹھ ورق) کا خطبہ لکھا[۱۲]۔"

شہنشاہ اکبر نے مہابھارت کے بعد ہندو مذہب کی دوسری اہم کتاب "رامائن" کا ترجمہ کرانے کا بیڑہ اٹھایا۔ ۹۹۲ھ مطابق ۱۵۸۴ء میں ملا عبدالقادر بدایونی کو ہی اس کی بھی ذمہ داری سپرد ہوئی۔ انھوں نے ۹۹۶ھ مطابق ۱۵۸۷ء میں ۴ سال کی محنت سے سنسکرت سے فارسی میں ترجمہ کیا۔ اس کتاب میں ۲۵ ہزار اشلوک ہیں۔ ہر اشلوک ۶۵ حروف کا ایک فقرہ ہے۔ اس میں اودھ کے راجہ رام چندر کا قصہ ہے، جن کو رام بھی کہا جاتا ہے۔ تعارف میں

لکھتے ہیں :

"ہندو رام کو خدا کا اوتار سمجھ کر ان کی پرستش کرتے ہیں۔ اس قصّے کا خلاصہ یہ ہے کہ رام چندر کی بیوی سیتا تھیں۔ ان پر جزیرۂ لنکا کا راجہ راون فریفتہ ہو گیا۔ اس کے دس سر تھے۔ رام چندر نے اپنے بھائی لچھمن کے ساتھ اس جزیرہ پر حملہ کیا۔ انھوں نے اپنے لشکر میں بے شمار بندر اور ریچھ جمع کیے کہ ان کا حساب وہم میں بھی نہیں آسکتا ہے۔ اور ایک سمندر پر چار کوس کا ایک پل بندھوایا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ایک ہفتہ جنگ کر کے رام چندر نے راون اور اس کی اولاد کو قتل کیا۔ اس طرح ہزار سال کے ایک خاندان کو برباد کر دیا۔ لنکا کو راون کے بھائی کے سپرد کر کے آگئے۔ ہندوؤں کا خیال ہے کہ رام نے سارے ہندوستان پر دس ہزار سال تک حکومت کرنے کے بعد وفات پائی۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ دنیا قدیم ہے۔ کوئی جگہ انسان سے خالی نہیں ہے۔ دنیا میں لاکھوں سال گذر چکے ہیں۔ وہ آدمؑ کو ابوالبشر نہیں مانتے جن کو گزرے ہوئے سات ہزار سال ہو چکے ہیں۔[۱۱۴]

کتاب کے آخر میں بدایونی نے یہ شعر لکھ کر کتاب بادشاہ کو پیش کی ؂

ما قصہ نوشتیم بہ سلطاں کہ رساند
جاں سوختہ کردیم بہ جاناں کہ رساند

ان کے بقول اکبر بادشاہ کو یہ شعر بہت پسند آیا۔ اس نے پوچھا یہ کتنے جزء میں مکمل ہوا تو ملّا صاحب نے بتایا کہ پہلی بار اختصار کے ساتھ تقریباً ستّر جزء اور دوسری مرتبہ تفصیل کے ساتھ ایک سو بیس جزء میں تمام ہوا۔ مصنفین کے طریقے کے مطابق ملّا صاحب سے اس پر ایک دیباچہ لکھنے کی بھی فرمائش کی۔ لیکن انھوں نے اس کے لکھنے سے اغماض کیا۔ پھر بھی اکبر نے انھیں ایک گھوڑا اور شال انعام میں عطا کی۔ اور ان کی مددِ معاش کے لیے فرمان بھی جاری کیا۔ اس ترجمے کے نسخے مختلف کتب خانوں، جیسے انڈیا آفس لائبریری و بوڈلین لائبریری وغیرہ میں موجود ہیں۔[۱۱۵]

اس ترجمے کو لکھتے وقت عبدالقادر بدایونی محسوس کرتے ہیں کہ ایک عالمی مقابلے (مجاہدے) کی بہت پرانی اور فرسودہ قسم کی داستانیں ان کے عقیدہ و احساس کے مدِ مقابل ہیں۔ جبکہ ابوالفضل کی نظر میں رامائن کی فلسفیانہ تعلیم بہت زیادہ ثقافتی اہمیت کی حامل ہے۔ ترجمہ کا مسودہ ستّر جزء پر مشتمل تھا جسے صاف کرتے ہوئے یہ ۱۲۰ جزء میں آسکا۔ دیباچہ لکھنے سے بدایونی کے اعراض کی اصل وجہ یہ تھی کہ وہ جانتے تھے کہ انھیں ابوالفضل کے "رزم نامہ" کے مقدمے کی طرح لکھنا ہو گا۔ ابوالفضل نے یہ مقدمہ گنیش نامہ سے شروع کیا تھا۔ انھوں نے بھی سوچا کہ یہ مقدمہ نعت حضرت خیرالوریٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے بغیر لکھا جانا چاہیئے۔ اور یہ ان کے لیے مشکل تھا۔ جس کی وجہ سے انھوں نے عدم توجہی زیادہ مناسب سمجھی۔[۱۱۶]

مذہبیات کے علاوہ اکبر بادشاہ نے سنسکرت کی تاریخی کتابوں کا بھی ترجمہ کرایا۔ ویسے بھی تاریخ اس کا محبوب موضوع تھا۔ "راج ترنگنی" کشمیر کی تاریخ ہے جسے کلہن نے ۱۱۴۸ اور ۱۱۴۹ء کے درمیان تصنیف کیا تھا۔ کتاب میں کشمیری تاریخ، تہذیب، ثقافت اور علوم کی کشش نے بادشاہ اکبر کو اپنی طرف متوجہ کیا۔ کشمیر ۱۵۸۶ء میں شاہی حکومت کا جزء بن گیا تھا۔ شاہ محمد شاہ آبادی کو جو ایک عرصہ تک پنجاب کے صدر رہ چکے تھے، اس کتاب کا فارسی میں ترجمہ کرنے

کے لیے منتخب کیا گیا۔ جیسا کہ ابوالفضل نے لکھا ہے کہ اس کتاب کا ترجمہ کشمیری زبان سے ہوا ہے۔ اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ سنسکرت سے کشمیری زبان میں اس کا ترجمہ اولاً سلطان زین العابدین کے عہد میں ہوا ہے۔ اس کے بعد بدایونی کو اسے ادبی زبان میں لکھنے کا حکم دیا گیا۔ بدایونی نے بڑی عرق ریزی کی اور اسے ۹۱-۱۵۹۰ کے درمیانی دو ماہ کے مختصر عرصے میں یہ کام مکمل کر دیا۔ اس کتاب کا اصل نام راج ترنگنی ہے[۱۸]

بدایونی ترجمہ کے کام میں کافی مہارت حاصل کر چکے تھے۔ انھوں نے ۱۰۰۳ھ مطابق ۹۵-۱۵۹۴ء میں سنسکرت کی مختلف داستانوں کے ایک مجموعے کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ یہ وہ حصہ تھا جو تقریباً سلطان زین العابدین کے عہد میں ہی "بحرالاسمار" کے نام سے فارسی میں منتقل ہو چکا تھا۔ اس کے آخری حصے کے ترجمہ کا کام، جو رہ گیا تھا وہ سب سے پہلے بدایونی کو ہی سونپا گیا۔ انھوں نے اسے پانچ ماہ میں مکمل کیا۔ ایک رات جب بدایونی ترجمے میں مشغول تھے، اکبر نے انھیں اپنی آرام گاہ میں طلب کیا۔ اور صبح تک اسی کتاب کے متعلق گفتگو کرتا رہا۔ آخر میں پہلی جلد کو قدیم فارسی سے موجودہ جدید فارسی میں منتقل کرنے کا حکم دیا۔ بدایونی کا خیال تھا کہ وہ زیادہ سے زیادہ دو تین ماہ میں یہ کام پایۂ تکمیل تک پہنچا دیں گے لیکن منتخب التواریخ میں انھوں نے اس کام کی تکمیل کے سلسلے میں کوئی واضح اشارہ نہیں کیا ہے۔ اصل متن کا عنوان بھی انھوں نے نہیں رکھا ہے۔ لیکن منتخب التواریخ کے انگریز مترجم[۱۹] کا خیال ہے کہ یہ کتاب "راج ترنگنی" ہے۔ لیکن جب اس کتاب کا ترجمہ پہلے ہی ہو چکا تھا تو دوبارہ اس کا کیا جانا بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے۔ غالب احتمال یہ ہے کہ وہ کتاب "کتھا سرت ساگر" ہو سکتی ہے[۲۰]

بادشاہ کی ہدایات کے علاوہ بھی بدایونی نے بعض کام کیے ان میں سب سے اہم ترجمہ جامع رشیدی ہے۔ یہ در اصل کتاب کا مستند خلاصہ ہے۔ یہ کتاب کافی ضخیم ہے اور اس میں پیغمبر، بنی امیہ اور خلفائے عباسیہ کا تذکرہ ہے۔ اکبر کا خیال تھا کہ یہ کتاب اسلامی تاریخ کا ایک اہم ماخذ ہے۔ اکبر نے ۱۵۹۱ء میں اس کا کام میر نظام الدین احمد اور ملّا بدایونی کے سپرد کیا مگر بعض وجوہات سے یہ کام ملتوی ہو گیا تھا۔ پھر بدایونی نے از خود اس میں دلچسپی لی اور شیخ ابوالفضل کے مشورے سے انھوں نے اس کا مفصل انتخاب تیار کیا۔ اس کتاب میں انھوں نے عباسی، مصری اور اموی خلفاء کے شجرے کو جن کا سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور پھر ان سے پہلے تمام انبیاء اور آدم علیہ السلام تک جا کر ختم ہوتا ہے، عربی سے فارسی میں ترجمہ کیا[۲۱]

ایک اور خاص کتاب جس کا ترجمہ بدایونی نے کیا "معجم البلدان" ہے۔ یہ کتاب عربی میں شہاب الدین عبداللہ یاقوت بن عبداللہ حموی رومی بغدادی (م ۶۲۶ھ/۱۲۲۸ء) نے لکھی۔ ملّا بدایونی نے اس کی وجہ ترجمہ بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ ۹۹۸ھ م ۱۵۸۹ء میں حکیم ہمام نے اس کتاب کی تعریف اکبر کے سامنے کی اور کہا کہ اس میں عجیب و غریب حکایتیں اور مفید مضامین ہیں۔ بادشاہ نے متاثر ہو کر اس کے ترجمے کا حکم دیا۔ کتاب بہت بڑی ہے جو دو سو جزء پر مشتمل تھی۔ اس کی ضخامت کو دیکھتے ہوئے اکبر نے دس بارہ عراقی اور ہندی فضلاء کو جمع کیا اور ترجمہ کرنے کا حکم دیا۔ اس میں اجزاء تقسیم کیے گئے تو ملّا عبدالقادر کو دس جزء سپرد کیے گئے۔ انھوں نے اپنی مہارت سے ان کا ترجمہ ایک مہینہ میں کر دیا۔ اور سب سے پہلے بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا[۲۲]

دسویں صدی ہجری کے اختتام پر اکبر کو خیال ہوا کہ اس ہزار سالہ اسلامی دور کی ایک مکمل اور معتبر تاریخ

لکھی جانا چاہیئے جس میں تمام بلادِ اسلامیہ خصوصاً ہندوستان کے بادشاہوں کے بھی نہایت تفصیلی حالات ہوں۔ اِس کتاب کے لیے اکبر نے باقاعدہ ایک اکادمی قائم کی مُلّا بدایونی اس کے رکن رکین یا سیکریٹری تھے۔ اِس اکادمی میں نقیب خاں، شاہ فتح اللہ، حکیم ہمام، حکیم علی، حاجی ابراہیم سرہندی، نظام الدین احمد اور مولانا ٹھٹوی، جعفر بیگ اور آصف خاں جیسے مورخین ممبر تھے۔ ایک عظیم الشان تاریخ لکھنے کا سلسلہ شروع ہوگیا۔ ملّا بدایونی کا یہ طویل اقتباس پوری وضاحت کرتا ہے:-

"اِسی سال یہ حکم ہوا کہ چونکہ ہجرت سے ہزار سال پورے ہوچکے ہیں اور لوگ ہر جگہ ہجری تاریخ لکھتے ہیں، اب مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک ایسی تاریخ مرتب کی جائے جو ان تمام سلاطین کے حالات پر حاوی ہو جو ابتدا سے اب تک اسلام میں گزرے ہیں جس کے دوسرے معنیٰ یہ تھے کہ ایسی تاریخ لکھوائی جائے جو دوسری تمام تاریخوں کی ناسخ ہو۔ اِس تاریخ کا بادشاہ نے "الفی" نام رکھا۔ اور یہ بھی حکم دیا کہ سنین کے ذکر میں ہجرت کے بجائے رحلت لکھیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روزِ وفات سے آج تک کے واقعات لکھنے کے لیے سات آدمیوں کو حکم ہوا۔ پہلے سال کے واقعات کو نقیب خاں لکھیں، دوسرے کو شاہ فتح اللہ، تیسرے کو حکیم ہمام، چوتھے کو حکیم علی، پانچویں کو حاجی ابراہیم سرہندی، چھٹے کو مرزا نظام الدین احمد اور ساتویں کو فقیر قلم بند کرے۔ اِسی طرح ۳۵ سال کی تاریخ مرتب ہوگئی۔ ایک رات کو ساتویں سال کے متعلق جب کہ فقیر خلیفۂ ثانی کے حالات لکھ رہا تھا اور قصرالامارۃ کی بنا و انہدام، ام کلثوم بنت امیرالمومنین علی رضی اللہ عنہما کے نکاح کا معاملہ اور پانچوں وقت کی نماز کی تعیین اور شہر نطیبین کی فتح اور بڑے بڑے مرغ کے مانند بچھوؤں کے معاملے تک پہنچا تو مباحثہ ہوا۔ مرزا جعفر، آصف خاں ثالث کی بری طرح مدد کی گئی۔ برخلاف شیخ ابوالفضل اور غازی خاں بدخشی نے صحیح توجیہات کیں اور جب فقیر سے پوچھا کہ ان واقعات کو کیونکر لکھا تو میں نے کہا کہ جو کچھ کتابوں میں دیکھا، لکھ دیا۔ میں خود ان واقعات کا موجد نہیں ہوں۔ بادشاہ نے اسی وقت کتاب روضۃ الاحباب اور سیر کی دوسری کتابوں کو خزانہ سے طلب کرکے نقیب خاں کو حکم دیا کہ ان واقعات کی تحقیق کریں۔ اس نے واقعہ کے مطابق صحیح نقل کردیا۔ اور مجھ کو ان بے محل اعتراضات سے خدا کے فضل سے رہائی ہوئی۔ ۳۶ سال کے متعلق حکم ہوا کہ اب ملّا احمد ٹھٹوی تنہا تاریخ الفی لکھیں۔ اور یہ حکم حکیم ابوالفتح کی سفارش سے ہوا۔ اور انھوں نے تعصب کی وجہ سے اپنے اعتقاد کے مطابق جو کچھ چاہا لکھ دیا، جیسا کہ اِس تاریخ سے شاہد ہے۔ چنگیز خاں کے زمانے تک کے واقعات کو دو جلدوں میں تمام کیا۔ یہاں تک مرزا فولاد برلاس نے، ایک رات اس کو بادشاہ کے طلب کرنے کے بہانے سے گھر سے نکالا اور لاہور کی گلی میں، اس غلو کی وجہ سے جو وہ مذہب میں رکھتا تھا اور اس تکلیف کی وجہ سے جو اس سے اس کو ہوئی تھی، قتل کردیا۔ اور خود اس کے قصاص میں قتل ہوا۔ بقیہ احوال کو آصف خاں نے ۹۹۷ھ تک لکھا۔ اور سنہ ایک ہزار میں فقیر کو لاہور میں حکم دیا کہ اس تاریخ کو ابتدا سے مقابلہ اور تصحیح کرو۔ اور وہ سنہ جو آگے پیچھے لکھے گئے ہیں، ان کو مرتب کرو۔ ایک سال تک اِس خدمت میں مشغول رہ کر پہلی دو جلدوں کا مقابلہ کیا اور تیسری جلد کو آصف خاں

کے حوالے کیا۔[۲۳]

اس طرح ملا عبدالقادر بدایونی "تاریخ الفی" کی تین جلدوں کا ذکر کرتے ہیں۔ مگر سید صباح الدین عبدالرحمن کے مطابق انڈیا آفس لائبریری لندن میں اس کی چار جلدیں موجود ہیں۔ تیسری جلد میں ۹۹۷ھ تک کی تاریخ ہے اور ۱۰۱۵ھ میں ختم کی گئی۔ پروفیسر ڈاؤسن کا خیال ہے کہ ان چاروں جلدوں کے علاوہ دو اور جلدیں ہونا چاہئیں۔ کتاب کے آغاز میں شیخ ابوالفضل نے ایک جامع مقدمہ لکھا۔ ایلیٹ نے اس عظیم الشان تاریخ کے بارے میں اپنا تبصرہ ان الفاظ میں لکھا ہے:

"مؤلفین اس تالیف کی تیاری میں تمام بہترین ذرائع تصرف میں لائے ہیں۔ کیونکہ عربی اور فارسی کی ان تمام مشہور اور مستند تاریخوں کے حوالے جن سے آج موجودہ یوروپین اہلِ علم فیض حاصل کر رہے ہیں، اس تالیف میں مذکور ہیں۔ انھوں نے بڑی دقتِ نظر کے ساتھ مستند مواد کا انتخاب کیا ہے اور ان خرافات کو جو اکثر کتابوں میں پائی جاتی ہیں، نظر انداز کر دیا ہے۔[۲۴]

ملا بدایونی مختلف موضوعات کا مطالعہ کرتے تھے اور ان کے خلاصے لکھتے جاتے تھے۔ چنانچہ اسی ذیل میں انھوں نے "نجات الرشید" تصنیف کی۔ بنیادی طور پر یہ کتاب صغیرہ و کبیرہ گناہوں کی تفصیل پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب انھوں نے طبقات اکبری کے مصنف ملا مرزا نظام الدین احمد بخشی کی فرمائش پر لکھی۔ اس کے بارے میں لکھتے ہیں:

"ایں تالیف سبب نجات بر رشید و رشد بر طالب مزید گردد"[۲۵]

اس میں کوئی شک نہیں کہ بدایونی ایک کامیاب مترجم اور مؤلف تھے۔ ان کے تراجم سے اُن کے ذوقِ علم اور ترجمہ کے فنی اصولوں سے واقفیت کا پتہ چلتا ہے۔ انھوں نے تقریباً نصف درجن کتابوں کا ترجمہ کیا یا بعض اجزاء لکھے اور ان میں محنت سے کام کیا۔ وہ رطب و یابس کو علیحدہ کرتے جاتے تھے۔ وہ صرف ان حالات و خیالات و واقعات کو ہی درج کرتے تھے جو انھیں شریعت کی میزان پر صحیح اترتے معلوم ہوتے تھے۔ حالانکہ اس کی زندگی کا زیادہ حصہ ترجمہ نگاری میں صرف ہوئی لیکن ان کے تراجم سے زیادہ وقعت ان کی اس کتاب کی ہے جسے "تاریخ بدایونی" کہتے ہیں۔ اس کا نام "منتخب التواریخ" ہے۔ جہاں ان کے تراجم زیادہ تر شاہی خزانہ کی زینت بن گئے وہیں منتخب التواریخ نے نہ صرف انھیں زندہ جاوید بنا دیا بلکہ ہندوستانی تاریخ اور مغلیہ عہد کے ایک شاندار ماخذ کی حیثیت بھی دی۔ انھیں نہ تحقیق و تفتیش کا ذوق تھا نہ تاریخ علم میں اضافہ کرنے کی خواہش۔ وہ محقق یا مورخ کہلانے کے بھی شائق نہیں معلوم ہوتے۔ وہ نہایت صاف گوئی سے کہتے ہیں کہ دہلی سلطنت کے قیام کے ابتدائی دور سے ان کے اپنے زمانے تک کا حال محض انتخابِ تواریخ ہے جو انھوں نے تاریخ مبارک شاہی اور نظام الدین احمد بخشی کی کتاب جسے وہ "نظام التواریخ" کہتے ہیں اور طبقاتِ اکبری سے کیا ہے۔ لیکن انھوں نے کچھ اضافے بھی کیے ہیں۔[۲۶]

منتخب التواریخ انھوں نے گوشۂ عزلت میں بیٹھ کر اپنی مرضی کے مطابق لکھی۔ گویا بادشاہ یا دربار کا ان پر کوئی دباؤ یا نگرانی نہیں تھی۔ کتاب کے بنیادی طور پر تین حصے ہیں۔ پہلے حصے میں اکبر سے پہلے سلاطین ہند کی تاریخ ہے۔ دوسرے حصے میں اکبری عہد کے سارے واقعات ہیں اور تیسرے حصے میں اس عہد کے علماء، مشائخ اور اطبا و شعرا کا ذکر کیا گیا ہے۔[۲۷]

بدایونی کو سیاست اور سیاسی زندگی سے سیاسی تاریخ سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ دلچسپی تو

اُس دلچسپی سے بھی کہیں کم ہے جس کا اظہار تعارفی بیان کے اس جملے سے ہوتا ہے کہ وہ ہر بادشاہ کے بارے میں مختصراً کچھ لکھیں گے۔ بدایونی نے اپنے ماٰخذات سے منتخب کیے ہوئے واقعات میں جو "کچھ اور زیادہ" اضافے کیے ہیں ان میں بھی وہ حوالے شامل ہیں جو صوفیوں اور شاعروں کے بارے میں متواتر دیے ہیں۔ ہمیں ان کے بیان میں جگہ جگہ اشعار، قطعے، قصیدے اور قطعۂ تاریخ ملتے ہیں۔ وہ سیاسی واقعات سے کم ان تذکروں کو نہیں سمجھتے۔ وہ رضیہ کی تخت نشینی اور اس کے دورِ حکومت کے بیان کے درمیان ایک شاعر پر بحث کرتا ہے اور اس کی شاعری کے نمونے پیش کرتا ہے اور بحث میں محسوس یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں میں شاعر کی اہمیت زیادہ افضل ہے۔ ناصرالدین دورِ حکومت کا تذکرہ محض چار صفحات میں سمٹ کر رہ جاتا ہے جبکہ اس کے دور میں لکھے جانے والے قصیدوں پر اکتیس صفحات خرچ کیے گئے ہیں۔ بلبن کے ولی عہد سلطان محمد کی وفات سے اُسے موقع مل گیا اور کئی طویل مرثیے شامل کر دیے۔ وہ سیاسی واقعات اور پالیسیوں کو کتنا وزن دیتا ہے یہ اس سے ظاہر ہے کہ بلبن اور اس کی نصیحت کے بارے میں جو اس نے اپنے بیٹے کو دی تھی یہ کہہ کر آگے بڑھ جاتا ہے کہ یہ نصیحت تو دہلی کی تاریخوں میں عام طور پر دی ہوئی ہے اور بلبن کے مقابلے میں کیقباد پر زیادہ لکھتا ہے۔ اہم انتظامی فیصلوں کو وہ محض اس مختصر حوالے کے لائق سمجھتا ہے کہ "اور اس سال عالی جاہ نے شہباز خاں کمبوہ کی زیرِ نگرانی داغ (گھوڑوں کو داغنا) اور حاضری (فوج وغیرہ کی) کے محکمے کے لیے حکم صادر فرمایا۔ اپنے زیرِ اختیار سارے علاقوں میں کروریوں کے تقرر کا حکم جاری کیا اور ساری زمین کو بہ یک جنبشِ قلم پھر سے خالصہ کر دیا۔" جبکہ اسی کے عہد کے بے شمار اُدبا و شعرا کی شخصیت اور اس کی قیمت و قدر پر صفحے کے صفحے رنگین کرتا جاتا ہے۔[۲۸]

"منتخب التواریخ" کے آغاز میں ہی مُلّا بدایونی نے خدا کی قسم کھا کر کہا ہے کہ انھوں نے اس میں جو کچھ لکھا ہے اس میں ملامت، نفرت، حسد اور تعصب کا جذبہ نہیں ہے۔ وہ اس کتاب کے خاتمے پر بھی لکھتے ہیں کہ ان کے سودائی قلم نے ان کے جنون کے ہر قطرہ کو صفحۂ قرطاس پر ثبت کر دیا ہے۔ ان کا یہ جنون شرعِ مبین کی حمایت اور دینِ متین کی حمایت میں ظاہر ہوا ہے۔ ان کو دُکھ تھا کہ اسلام کے احکام میں ایسے تغیرات کیے گئے جس کی مثال گذشتہ ہزار سال میں نہیں ملتی۔ پھر اس زمانے کے تمام کفریات اور حشویات کو مستحسنات قرار دے کر خوشامد یا دین کی ناواقفیت یا حق پوشی کی بنا پر املا اور انشا کر دیے گئے ہیں۔ یہ غالباً ابوالفضل کی طرف اشارہ ہے۔ اسی لیے ملا صاحب نے اپنے مشاہدات قلم بند کرتے شروع کر دیے، تاکہ آئندہ لوگ خرافاتِ باطل اور تطویلاتِ لاطائل کو پڑھ کر تذبذب میں مبتلا نہ ہو جائیں۔ لکھتے ہیں کہ اور اربابِ تصنیف و تالیف تقربِ ملوک، استجلابِ منافع اور تحصیلِ مقاصد کی خاطر قلم چلاتے رہے۔ یہ بھی شاید ابوالفضل پر ہی چوٹ ہے۔ اِس کے بعد کہتے ہیں کہ وہ طمع اور توقع سے بالاتر ہو کر اپنے پیچھے آنے والوں کے لیے ایک ہدیہ چھوڑنا چاہتے ہیں تاکہ جو لوگ اس زمانے کے حالات و حقائق کے طالب ہوں اس سے استفادہ کر سکیں۔

اگر تراب خوری جرعہ فشاں بر خاک
ازاں گناہ کہ نفع رسد بغیر چہ باک[۲۹]

بعض حلقوں میں ان کی راسخ العقیدگی کو ان کے مذہبی تعصب اور غلو پر محمول کیا جاتا ہے۔ لیکن ان کی تصانیف

میں ایسی بہت سی مثالیں ہیں کہ انھوں نے شیعوں اور ہندوؤں کی تعریف دل کھول کر کی ہے۔ خان خاناں بیرم خاں کی فیاضی، علم پروری اور عبادت گذاری کی تعریف میں ان کا قلم خوب چلا ہے۔ اور جب اس کو ہلاک کیا گیا تو ملا صاحب اس کو شہادت کا درجہ دیتے ہیں کیونکہ وہ عازم حج تھا۔ انھوں نے اس کی تاریخ وفات اس مصرعے سے نکالی ہے
گفت تاریخ شہید شد محمد بیرام۔

ملا صاحب اکبر کے معزز امیر فتح اللہ شیرازی کی دنیاداری اور امرا پسندی کو پسند نہ کرتے تھے لیکن ان کو اعلم العلمائے زماں تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے بارے میں لکھتے ہیں کہ مذہب کے معاملے میں بہت ثابت قدمی دکھاتے رہتے۔ دیوان خانۂ خاص میں جہاں کسی کو نماز پڑھنے کی ہمت نہ ہوتی تھی، نہایت اطمینان کے ساتھ امامی مسلک کے مطابق نماز پڑھا کرتے تھے۔ بادشاہ ان کو تقلید پرست سمجھتا لیکن ان کے علم و حکمت کا خیال کر کے چشم پوشی سے کام لیتا۔ ملا صاحب ان کے فضائل سے متاثر ہو کر یہ بھی تحریر کرتے ہیں کہ جب وہ دربار میں آئے تو ان کی آمد کی تاریخ "شاہ فتح اللہ امام اولیاء" سے نکالی گئی۔ تیسری جلد میں قاضی نور اللہ شوستری کی مدح تو ایسی کی ہے کہ جس سے زیادہ ان کا انتہائی درجہ کا عقیدت مند بھی نہیں کر سکتا تھا۔[۱۲]

ملا صاحب کا قلم علمائے سوء، اکبر کے دین الٰہی اور اس کے مریدوں و معتقدوں کے خلاف ضرور تیغ برہنہ ہو گیا ہے اور یہ عجیب بات ہے کہ ابوالفضل نے اپنی انشا پردازی کے زور سے اکبر کی مذہبی رواداری اور فراخ دلی کی جو گنگا بہائی تھی، اس کے پانی کو ملا صاحب نے اپنی تحریر کی قوت سے تلخ بلکہ زہرناک بنا دیا۔ اس لحاظ سے ابوالفضل کا قلم ملا صاحب کے قلم سے شکست کھا گیا ہے۔ اکبر کا دین الٰہی زیادہ تر ملا صاحب کی تحریروں سے ہی سمجھا گیا کیونکہ انھوں نے جو کچھ لکھا وہ پورے وثوق کے ساتھ لکھا، ابوالفضل کے گو مگو طرز بیان کے مقابلے میں ان کے بیانات میں کوئی شک کی گنجائش نظر نہیں آتی۔ دونوں کی تحریروں کو پڑھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ابوالفضل کا ضمیر اکبر کے دین الٰہی پر خوبصورت الفاظ کا ایک پردہ ڈالنا چاہتا ہے اور ملا صاحب اسی پردے کو چاک کرنے میں خوشی محسوس کرتے ہیں۔ اگر دین الٰہی اور اس کے مریدوں سے متعلق تحریروں کی تلخی اور صاف گوئی کو نظر انداز کر کے منتخب التواریخ کا مطالعہ کیا جائے تو اس کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ ملا صاحب نے اس دور میں بیٹھ کر جو تاریخ لکھی وہ موجودہ دور کے مذاق کے مطابق ہے۔ اس بے تکلف انداز میں اس زمانے میں کوئی اور تاریخ نہیں لکھی گئی۔ مولانا محمد حسین آزاد نے اپنی کتاب دربار اکبری میں ملا صاحب کی جا بہ جا چٹکیاں لی ہیں لیکن ان کی منتخب التواریخ کی سب سے بڑی خوبی یہ بتائی ہے کہ انھوں نے اس میں غیر کی یا اپنی کوئی بات نہیں چھپائی ہے۔ صاف گوئی اور حق پسندی ان کی فطرت میں تھی، اسی لیے جب انھوں نے اپنے عشق کا ذکر کیا ہے تو اس پر بھی کوئی پردہ نہیں ڈالا ہے اور اس عشق کو شہوت وآز سے تعبیر کر کے اپنے اوپر بھی لعنت بھیجی ہے۔ اس سلسلے میں ان کی اپنی درگت کیا بنی اسے بھی صاف صاف لکھ دیا ہے۔[۱۳]

کتاب لکھتے وقت انھیں بھی موہوم سا خدشہ تھا کہ ان کے ساتھ بھی لوگ وہی سلوک کریں گے جو انھوں نے دوسروں کے ساتھ کیا۔ ان کا ڈر صحیح ثابت ہوا۔ موجودہ دور میں ان پر طرح طرح کے اعتراضات کیے جاتے ہیں۔ ان پر خاص اعتراض یہ ہے کہ انھوں نے اکبر کی بہت بری تصویر پیش کر کے اس کی سطوت شکنی کی ہے اور ان کو خود اس کا احساس رہا۔ اسی لیے اپنی زندگی میں اس کی اشاعت نہ کرا سکے۔ جہانگیر نے بھی اس کی اشاعت پر پابندی عائد کر دی تھی۔

لیکن یہ بھی امر واقعہ ہے کہ اسی کتاب میں جب وہ اکبر کی سیاسی اور جنگی سرگرمیوں کا ذکر کرتے ہیں تو اس کی شاہانہ سطوت کو بحال رکھتے ہیں کہیں اس کی عظمت میں فرق نہیں آنے دیتے۔ جب جب وہ اس کے یہاں باریاب ہوئے، اس کے ذکر میں بھی شاہانہ آداب کا لحاظ رکھا ہے۔ البتہ اس کے مذہبی عقائد میں ان کا قلم شمشیر برہنہ ہوگیا ہے۔ اور پھر اکبر پر ہی کیا منحصر وہ تو علماء میں بھی نقص دیکھتے تو ان کے لیے بھی سخت سے سخت الفاظ استعمال کرتے رہے۔

تاریخ نویسی میں ان کی یہ صاف گوئی جہانگیر سمیت کسی کو پسند نہیں آئی تھی۔ کیونکہ اس سے اکبر کی ایک بہت بری تصویر سامنے آتی تھی۔ اسی وجہ سے اس نے اپنے عہد میں اس کتاب کو شائع نہیں ہونے دیا۔ اس کتاب پر سب سے اچھا تبصرہ ایلیٹ کا ہے وہ لکھتا ہے :

"یہ ان چند کتابوں میں ہے جن کا ترجمہ بہت مفید ثابت ہوگا، لیکن اس کے لیے فارسی زبان میں کافی مہارت حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ اور ساتھ ہی ساتھ ہم عصر تاریخوں سے کامل واقفیت بھی ہونا چاہیئے۔ کیونکہ مصنف نہ صرف الفاظ استعمال کرتا ہے بلکہ مذہبی مناظرے، تعریف و توصیف، ہجو و ذم، ذاتی و خاندانی تاریخوں کی تفصیلات تو اس طرح بیان کرنے لگتا ہے کہ واقعات کا تسلسل قائم نہیں رہتا۔ پھر سلسلۂ تاریخ قائم کرنے میں کافی دقت ہوتی ہے۔ لیکن ہمیں یہ تسلیم کرنے پڑے گا کہ یہی غیر متعلقات اس کی تصنیف کے دلچسپ حصے ہیں۔ بہت کم ایسے واقعہ نگار ہیں جو بدایونی کی طرح اپنے جذبات ظاہر کرنا چاہتے ہیں، خصوصاً جو شاہی کانوں کو ناگوار ہوں یا جو اپنی غلطیوں اور لغزشوں کو اس وضاحت اور بے توجہی کے ساتھ آشکارا کر دیتے ہوں۔"[۳۲]

یہاں پہنچ کر ہمیں ملا صاحب کے بچپن اور صغر سنی کے حالات کا جائزہ لینا چاہیئے تاکہ ان کی شخصیت کی گرہیں کھل سکیں۔ ملا صاحب کا پورا نام عبدالقادر ہے۔ ان کے والد کا نام ملوک شاہ تھا۔ ان کی پیدائش ۹۴۰ھ ۱۵۴۰ء مطابق ۹۴۷ء میں موضع ٹونڈہ بساور ضلع بدایوں میں ہوئی۔ اپنے والد کے بارے میں لکھتے ہیں کہ وہ بحرِ علم، معدنِ احسان اور کانِ فضل تھے۔ جب ان کی عمر صرف بارہ سال تھی تو وہ اپنے والد کے ہمراہ سنبھل گئے۔ وہاں میاں حاتم سنبھلی سے فیض حاصل کیا۔ حضرت حاتم سنبھلی بہت بڑے عالم اور صوری و معنوی کمالات کے حامل تھے۔ شیخ عزیز اللہ طلبنی سے بیعت تھے۔ ان کی خانقاہ میں رہ کر ملا صاحب نے قصیدہ بردہ پڑھا۔ ان سے تبرکاً حنفی فقہ کی مشہور کتاب کنز الدقائق کے چند سبق بھی پڑھے۔ چلتے وقت ان کے ہاتھ پر بیعت بھی کی۔ شیخ عزیز اللہ کی طرف سے شجرہ اور کلاہ عطا ہوئی۔ سنبھل ہی میں قرآن پاک کی قرأت میر سید محمد مکی سے سیکھی جو ساتوں قرأتوں کے ماہر تھے۔ عربی علوم کی تحصیل اپنے نانا مخدوم اشرف سے بھی کی۔ کافیہ شیخ سعد اللہ نحوی، مترجم شمسیہ مرزا سمرقندی، وقایہ قاضی ابو المعالی، کلام و تحقیق وغیرہ شیخ عبداللہ بدایونی سے پڑھیں۔ آگرہ جا کر شیخ محمد ناگوری سے بھی چند سبق پڑھے۔ اپنی فطری ذہانت اور صلاحیت سے عربی، فارسی، سنسکرت، تفسیر، تاریخ، شعر، ادب، حساب، موسیقی اور تاریخ گوئی میں بڑی مہارت پیدا کرلی۔ وہ اپنے زمانے کے جلیل القدر اہلِ علم ہوئے جس کے معترف اس زمانے کے اربابِ کمال بھی ہیں۔ فیضی لکھتا ہے :

"با فضیلتِ علمی طبع نظم و سلیقۂ انشائے عربی و فارسی و چیزے از نجوم ہندی و حساب یاد داشت۔ در ہمہ وادی وقوف در نغمۂ ولایت و ہندی و خبرے از شطرنج صغیر و کبیر دارد۔"[۳۳]

شیخ عبدالحق محدث دہلوی انھیں بہت عزیز رکھتے تھے۔ جب ان سے ملتے تو ان کے شوق و اشتیاق کی آگ نہ بجھتی بلکہ اور بڑھ جاتی۔ ان کی ملاقات میں روحانی اور ربانی لذت محسوس کرتے۔ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں :

"از برائے خدا بر من قافلۂ اسرار خود راہ نہ بندند، واگر ازاں طرف بندند از یں طرف بستہ نخواہد شد"[۲۴]

مراۃ العالم میں بختیاور خاں لکھتا ہے :

"ملا عبدالقادر بدایونی جامع منقول و معقول و بافضیلت علمی طبع نظم و سلیقۂ انشائے عربی و فارسی و نجوم و حساب و وقوف در نغمہ ولایتی و ہندی بہ مرتبۂ کمال داشت و قادری تخلص او بود"[۲۵]

یہ وہ زمانہ تھا جب مہدوی قائدوں کی قسمت کا فیصلہ کیا جا رہا تھا۔ اور کوئی طالب علم علمار کے درمیان پیدا ہو جانے والے اس گہرے شگاف سے واقف ہوئے بنا مشکل ہی سے تعلیم حاصل کر پاتا تھا۔ جو شگاف سید محمد جونپوری کی تعلیمات اور ان تعلیمات کی مخالفت کرنے والی ہستیوں اور عقیدوں سے متاثر ہونے والے مختلف گروہوں کے سبب پڑ گیا تھا۔ اس وقت صوفیار دو گروہوں میں تقسیم تھے۔ ایک گروہ ایسے صوفیار کا تھا جو بے حد دولت مند اور با اثر تھے، دوسرا گروہ ایسے خدا پرست صوفیار کا تھا جو دولت اور شہرت کو حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے اور دونوں کے معتقدین و مریدین کا ایک بڑا حلقہ موجود تھا۔ یہی حال علمار کا بھی تھا۔ علمائے حق اپنی گردنیں محفوظ رکھنے اور عزت کی حفاظت کی دعا خدا سے مانگتے تھے جو علمائے سور اور دنیاوی جاہ و حشم کے دلدادہ علمائے سور کی دسترد میں تھی۔ جب بدایونی کا ذہن پختہ اور تعلیم ختم ہوئی تو وہ سرکاری عہدے داروں کی صف میں شامل ہو گیا۔ اس کی ذہانت و علمیت نے اچھے اچھوں کو بغلیں جھانکنے پر مجبور کر دیا۔ یہ رنگ دیکھ کر جمال خاں قرچی اور حکیم عین الملک نے اسے شہنشاہ اکبر کے روبرو پیش کیا۔[۲۶] تقریباً اسی زمانے میں ابوالفضل بھی شاہی دربار میں پہنچا تھا۔ شیخ عبدالنبی صدر الصدور تھا اور اکبر ان کے اور دوسرے علمار کے غلبے سے پریشان رہتا تھا۔ بدایونی کہتا ہے :

"چونکہ علم ایک ایسی جنس تھی جس کی بڑی مانگ تھی، اس لیے جوں ہی میں وہاں (بادشاہ کے روبرو) پہنچا، عالی جاہ سے گفتگو کا شرف حاصل ہو گیا۔ مجھے ارکان مجلس میں شامل کر کے اس بحث میں حصہ لینے کے لیے کہا گیا جو علمار کے درمیان ہو رہی تھی۔ اور جس بحث میں علمار کسی کو خاطر میں لائے بغیر اپنے علم و فضل کی ڈینگیں مار رہے تھے . . . . . اللہ کے فضل سے اپنی ذہنی صلاحیت، تیز فہمی اور اس جرأت کی بنا پر جو نوجوانوں کا خاصہ ہوتی ہے میں اکثر ان پر سبقت لے گیا۔"[۲۷]

اس کے بعد بدایونی اس گھمسان درباری جنگ میں شامل ہو گیا۔ وہی تنہا شریعت کی حمایت میں لڑ رہا تھا، اور جو بھی اس کے تیر علم سے زخمی ہوتا وہی اس کا دشمن تھا۔ اکبر، فیضی، ابوالفضل، سارے دانشور، سارے کافر، سارے شیعہ، سارے کٹر سنی، سارے بہروپیے اسی کے مقابل تھے۔ وہ علم دین اور فقہ و اصول کا اتنا بڑا عالم تھا کہ جید علمار سے مقابلہ کر سکتا تھا اور انھیں کی دلیلوں سے انھیں ہرا سکتا تھا۔ دراصل اکبر اس کی ادبی لیاقت اور درباری علمار کے خلاف اس کی کامیاب دلیلوں کے سبب ہی اس پر مہربان ہوا تھا۔ اس نے اس جنگ میں شامل ہونے کا ارادہ اس لیے کیا کیونکہ وہ ان علمار کی خود پسندی، تعصب، ذہنی بھونڈے پن اور ناقص طور و طریق سے ناراض تھا۔ اس نے مولانا عبداللہ سلطانپوری اور شیخ عبدالنبی کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اور ان سے کہیں زیادہ ہمدردی کے ساتھ مہدوی قائدین

میاں عبداللہ نیازی اور شیخ علائی کے بارے میں جو کچھ بیان کیا ہے، اس سے ہمیں یقین کلی ہو جانا چاہیئے کہ وہ راسخ العقیدہ تو تھا لیکن بےحس اور تنگ نظر نہ تھا۔ اسے اپنی ادبی لیاقت، علمی صلاحیت اور قوتِ مناظرہ پر خاصہ فخر ہے لیکن اپنی پارسائی کے بارے میں کوئی خوش فہمی نہیں۔ نہ ہی وہ خود کو پارسا ظاہر کرتا ہے۔

اُس کا تاریخی نظریہ بالکل واضح تھا۔ وہ اسے قرآنی حقیقت کے طور پر تسلیم کرتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ لوگ حق کہنے کی ہمت رکھیں۔ اپنی کتاب کے مختصر تعارفی بیان میں کہتا ہے:

"مجھے ان لوگوں سے کوئی سروکار نہیں جو شریعت کے پابند نہیں اور جزوی یا اصولی طور پر اس کے منکر ہیں۔ کیونکہ یہ لوگ اس کے مستحق نہیں ہیں کہ انھیں اس صورت سے مخاطب کیا جائے۔ وہ اس لائق نہیں کہ انھیں معتبر، صاحبِ نظر اور معاملہ فہم لوگوں میں شمار کیا جائے۔"[۳۸]

اس بیان سے ذرا قبل اُس نے لکھا ہے:

"ہمیں یہ بات ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ علم کی اس شاخ یعنی تاریخ کا مطالعہ و تحقیق، ان ضعیف العقیدہ لوگوں کے لیے جو شک و شبہ میں مبتلا رہتے ہیں، ممتاز شریعت محمدی کے سیدھے راستے سے گمراہ ہو جانے کا سبب بنتا رہا ہے۔ اس علم کی وجہ سے اس طرح کے لوگ مختلف نظریات قائم کر لیتے ہیں اور بدعت و تشکک کے مبہم طریقے اپنا لیتے ہیں اور اسی بناء پر یہ علم سرچشمۂ مایوسی بن گیا ہے۔ ایسے لوگ جو فطرتاً ایمان کی طرف مائل نہیں ہوتے، وہ اور زیادہ شدت اختیار کر لیتے ہیں۔ اور مستقل شبہ میں گرفتار رہنے لگتے ہیں۔ حتیٰ کہ کلام الٰہی پڑھتے وقت بھی شک میں مبتلا رہتے ہیں۔ ایسے لوگ کس طرح تاریخ کا صحیح علم حاصل کر سکتے ہیں؟"[۳۹]

تاریخ اتنی اہم چیز ہے کہ اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ علم کی اس شاخ کی قدر و قیمت سے کوئی کس طرح قطعی انکار کر سکتا ہے۔ جو ہفت سبع قرآن کا ساتواں حصہ ہے اور جس کی بنیاد پر ایمان اور یقین کو قوت ملتی ہے۔ تاریخ بذاتِ خود علم کی ایک شاخ اور ایک نفیس فن ہے۔ کیوں کہ ان لوگوں کے لیے جو واقف کار ہیں یہ تنبیہہ کا ایک وسیلہ ہے اور ان لوگوں کے لیے جو ذہین اور صاحبِ نظر ہیں یہ تجربے کا ایک ذریعہ ہے۔ اور بہرحال ہر شخص مائل بہ خطا نہیں ہوتا۔ اسی لیے بدایونی نے یہ کہا کہ:

"میں ان لوگوں سے مخاطب ہوں کہ جو صحیح المزاج اور زود فہم ہیں اور جو انصاف کے ساتھ فیصلے کرنے کے عادی ہیں۔"

اور یہ کہہ کر وہ جو کچھ لکھنا چاہتا تھا اور جس طرح لکھنا چاہتا تھا، اُس کی ابتداء کر دی۔

حوالے و حواشی

۱۔ ستیش چندر چترویدی، "آگرہ نامہ" ص ۹۵ (ہندی)، چندر آدتیہ پرکاشن، آگرہ ۱۹۹۴ء

۲۔ شاہ نواز خاں صفوی، "مآثر الامراء" مرتبہ اشرف علی و عبدالرحیم، کلکتہ، ۱۸۹۱ — ۱۸۸۱ء

۳۔ سید اطہر عباس رضوی، ترجمہ سید حسن عباس "شہنشاہ اکبر کا دارالترجمہ" مطبوعہ ماہنامہ ایوانِ اردو، دہلی، اگست ۱۹۹۶ء، ص ۶

۴۔ یہ کتاب سنسکرت کی مشہور داستان "سہنا سندو ترسینی" کا ترجمہ ہے۔ اس کے نام "نامۂ خرد افزا" سے اس کی ترجمہ کی تاریخ بھی نکلتی ہے۔ اکبر کو یہ کتاب بہت پسند تھی۔ دیکھیے: منتخب التواریخ، ملا عبد القادر بدایونی، جلد دوم، ص ۱۸۴، بوڈلین لائبریری کتاب نمبر ۱۳۲۴

۵۔ سید اطہر عباس رضوی، حوالۂ سابق ص ۶

۶۔ سید صباح الدین عبد الرحمٰن نے اس کا نام "اتھر دین لکھا ہے۔ صحیح "اتھروید" ہے۔ یہ ہندوؤں کے مشہور ۴ ویدوں میں چوتھا اور آخری وید ہے جس میں معاشرتی و روحانی مسائل پر بحث کی گئی ہے۔ سید صباح الدین عبد الرحمٰن کے لیے دیکھیے، بزم تیموریہ، جلد اول، ص ۱۲۲، دارالمصنفین اعظم گڑھ، تیسرا ایڈیشن، ۱۹۹۵ء

۷۔ ایضاً۔ ص ۱۲۲

۸۔ سب سے پہلے مہابھارت کا ترجمہ کرانے کی کئی وجہیں تھیں۔ اول یہ کہ یہ کتاب ہندوازم کا بنیادی ماخذ ہے اور ہندوستانی برہمنوں کے عقیدے کے اکثر اصول و فروع اس میں موجود ہیں۔ اور اس قوم میں اس کتاب سے زیادہ معتبر، مفصل اور بڑی کوئی کتاب نہیں۔ مہابھارت دراصل بھگوت گیتا ہے۔ یہ وہ اُپدیش ہیں جو ہندو روایات کے مطابق دنیا کے پالن ہار شری کرشن نے اپنے محبوب شاگرد ارجن پانڈو کو دیئے تھے۔ یہ سلسلۂ تقریر ۵ یا ۸ یا ۱۰ اور یا ۱۵ سال تک بغیر انقطاع چلتا رہا۔ مدتِ تقریر میں ہندو علماء کے درمیان گہرے اختلاف ہیں۔ اس درمیان شری کرشن نے اپنی قوت سے زمانہ کی گردش اور وقت کی رفتار کو بند کر دیا تھا۔ جیسا کہ اسلام میں بوقتِ معراج النبی صلی اللہ علیہ وسلم زمانے کی گردش روک دی گئی تھی۔ حوالے کے لیے دیکھیے: بھارت میں دھرم (ہندی) ڈاکٹر متھولال گپت، چیتنا پرکاشن ناگپور ۱۹۹۳، ص ۳۲۳

ترجمہ کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں ماضی کی بیکراں دنیا کو اس کے تمام فعل و انفعالات اور رفتار و کردار کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ خاص طور پر مطالعۂ تاریخ کے نقطۂ نظر سے۔

مہابھارت کے ترجمے کے قلمی نسخہ کے آخری صفحے کے مطابق CHATURBHUJ MISRA SHAIKH BHAWAN اور SATUWANI MADUSOODAN OEBI MISRA جیسے علماء نے اس کے ترجمے میں علمائے اسلام کا ساتھ دیا۔ ترجمے کا کام کی جسے ۹۹۰ھ/۱۵۸۳ء کے اواخر میں نقیب خاں نے شروعات کی، چند راتوں تک خود اکبر نے نظارت کی اور تیسری رات میں ملا بدایونی کو نقیب خان کے ساتھ تعاون کرنے کا حکم دیا۔ دیکھیے: سید اطہر عباس رضوی: ایوان اردو، ص ۷-۶

۹۔ سید صباح الدین عبد الرحمٰن: حوالۂ سابق ص ۱۲۵

۱۰۔ اکبر مہابھارت کے ترجمے میں تحریف پر کڑی نظر رکھے ہوئے تھا۔ اُسے یوں ہی شک تھا کہ بدایونی ترجمے میں مداخلت کی کوشش کر رہا ہے۔ حتیٰ کہ بدایونی کبھی اِدھر اُدھر ہو جاتا تو وہ انھیں ٹوک دیتا اور انھیں حرام خور

اور شلغم خوار کہہ کر خطاب کرتا تھا۔ خود بدایونی نے اکبر کی اس تنقید کا تفصیل سے ذکر کیا ہے جو اس نے رجب سنہ ۱۰۰۳ھ (مطابق مارچ اپریل ۱۵۹۵ء) میں کی تھی۔ ملاحظہ ہو:

BADAUNI, MUNTAKHAB-UL-TSWARIKH, EDITED BY LEES, CALCUTTA 1865, Vol. I, PP.3.

۱۱۔ ایک بار ایک شخص نے جامی سے "مہابھارت کے ترجمے کے بارے میں دریافت کیا۔ انھوں نے جواب دیا کہ جو چیز دس ہزار سال قبل شناخت کی گئی اور اس وقت قابل فہم تھی، میں نے موجودہ زبان میں اس کا ترجمہ کیا ہے۔ ملا شیری نے محسوس کیا کہ مہابھارت کی دور از کار اور خوارق العادات داستانیں خوف و وحشت میں مبتلا خیال بافیوں سے مشابہ ہیں۔ دراصل اس کے حامیوں میں صرف ابوالفضل اور فیضی ہی تھے۔ سید اطہر عباس رضوی، حوالۂ بالا ص ۱۰

۱۲۔ ایک جزء میں چار ورق یعنی آٹھ صفحات ہوتے ہیں۔

۱۳۔ منتخب التواریخ : ملا بدایونی، جلد دوم ص ۲۱۔۳۱۹، بحوالہ سید صباح الدین عبدالرحمٰن : حوالۂ سابق ص ۱۲۵

۱۴۔ ایضاً۔ ص ۱۲۸ — ۱۲۷

۱۵۔ ایضاً۔ ص ۱۲۸

۱۶۔ ابوالفضل نے مہابھارت کے ترجمے "رزم نامہ" پر دو جزء کا مقدمہ لکھا تھا۔ اس کی ابتدا نعت خیر الوریٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے بجائے ثنائے گنیش سے کی گئی تھی۔ یہ ملا بدایونی کو بہت شاق گزرتا تھا۔ وہ اس کتاب کا مقدمہ اس لیے نہیں لکھنا چاہتے تھے۔ کیونکہ انھیں ڈر تھا کہ کہیں بادشاہ انھیں بھی ایسا ہی لکھنے کی ہدایت نہ کردے۔ لہٰذا انھوں نے مقدمہ لکھنے سے ہی سرے سے انکار کر دیا۔

۱۷۔ سید اطہر عباس رضوی : حوالۂ سابق، ص ۹

۱۸۔ اکبر نے بدایونی سے دو کتابوں کے سنسکرت سے فارسی میں ترجمہ کرائے۔ دونوں کا تعلق کشمیر کے شاہ زین العابدین سے ہے۔ کوہن کی تاریخ کا نام راج ترنگنی ہے۔ یہ ایک طویل بیانیہ نظم ہے جس میں ابتدائی زمانے سے لے کر بارہویں صدی عیسوی تک کشمیر کی تاریخ کے واقعات قلم بند ہوئے ہیں۔ یہ روایتوں، قصوں، تحریری دستاویزوں اور کتبوں پر مبنی ہے۔ کوہن کا بیان ہے کہ اس نے بڑی کاوش سے ایسی مقبول عام روایتیں اکٹھا کی ہیں جن کا تعلق ان مقامات سے ہے جو تاریخی اعتبار سے دلچسپ رہے ہیں۔ اس نے ایسی بڑی تصنیفات سے بھی رجوع کیا ہے جو کسی علاقے کے بارے میں لکھی گئیں۔ دیکھیے رومیلا تھاپر: "کوہن" ہندوستانی دور وسطیٰ کے مورخین، ص ۲۹

اِس کتاب کا ترجمہ شاہ زین العابدین نے سنسکرت سے کشمیری زبان میں کرادیا تھا۔ بدایونی نے اسے فارسی میں لکھا اور اس کا نام "راج ترنگنی" ہی رکھا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں : مقدمہ راج ترنگنی از محمد صابر آفاقی، بحوالہ سید اطہر عباس رضوی، حوالۂ سابق، ص ۱۱

جبکہ دوسری کتاب کتھا سیرت ساگر ہے جسے "بحر الاسمار" کے نام سے زین العابدین نے ترجمہ کرایا تھا۔ لیکن یہ ترجمہ مکمل نہیں تھا اور فارسی بھی پرانی تھی لہٰذا بدایونی نے اسے مکمل کیا اور جدید ادبی اسلوب بھی دیا۔ حوالۂ سابق۔

۱۹۔ لاو (Low) ایضاً۔ ص ۱۱

۲۰۔ ایضاً۔ ص ۱۱

۲۱۔ جب بدایونی نے یہ کتاب شہنشاہ اکبر کے دربار میں پیش کی، بادشاہ خوش ہوا اور کتاب کو خزانۂ عامرہ میں داخل فرمایا۔ حوالہ کے لیے دیکھیے، سید صباح الدین عبدالرحمٰن، حوالۂ سابق ص ۱۳۱، سید اطہر عباس رضوی، حوالۂ سابق، ص ۱۱

۲۲۔ سید صباح الدین عبدالرحمٰن، ایضاً۔ ص ۱۳۰

۲۳۔ بدایونی، بحوالہ سید صباح الدین عبدالرحمٰن، بزم تیموریہ جلد اول، ص ۳۴ ــ ۱۳۳

۲۴۔ ہندوستان کی تاریخ: از ڈی ایس ایلیٹ، ج ۵، ص ۱۷۵

۲۵۔ بحوالہ سید صباح الدین عبدالرحمٰن: ص ۲۲۲

۲۶ تا ۳۵۔ سید صباح الدین عبدالرحمٰن: بزم تیموریہ، جلد اول، ص ۲۰۵ تا ۲۳۱

۳۶ تا ۳۹۔ محمد مجیب: "بدایونی" ہندوستانی دورِ وسطیٰ کے مورخین: مرتبہ محب الحسن، ترجمہ مسرور ہاشمی، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی ۱۹۸۵ء، ص ۱۸۹ تا ۲۰۰

محمد حبیب الرحمٰن *

رافعی: ایک ادیب ایک مفکر - اجمالی تعارف

جدید عربی ادب کی تاریخ جب جب اپنے فرزندانِ حق پرست کو خراجِ عقیدت پیش کرے گی ان میں مصطفےٰ صادق الرافعی کا نام ضرور شامل ہوگا۔ رافعی ۱۸۸۰ء میں مصر میں پیدا ہوئے، ابتدائی تعلیم گھر پہ والد بزرگوار کے زیرِ تربیت حاصل کی۔ ان کا خاندان پچھلی کئی پشتوں سے علم دین کے میدان میں ممتاز رہا ہے چنانچہ ان کی تعلیم و تربیت میں اس دینی ماحول کے اثرات نمایاں رہے[1] سترہ سال کی عمر میں ابتدائیہ کی سند سے مستند ہوئے اس کے بعد قضا و قدر کے فیصلہ پر تا حیات صابر و شاکر رہے۔ ٹائیفائڈ نے سماعت سے محروم کر دیا اور تعلیمی سلسلہ اس سے آگے نہ بڑھ سکا۔[2] گھر کی لائبریری کو فکری غذا کے لیے وسیلہ ... اور قدماء و مشاہیرِ اسلام کے ذخیروں سے استفادہ کو مشغلۂ حیات بنا لیا۔ مختلف شرعی عدالتوں میں ملازمت کے فرائض انجام دیتے رہے اور آخر میں طنطا کی شرعی عدالت سے منسلک ہوگئے۔

کتب بینی کے ذوق و شوق نے فکر و نظر کو بڑی جلا بخشی۔ اسلامی علوم اور قرآنیات میں تفقہ کو اپنا نصب العین بنایا۔ رافعی کو اس بات پر بڑا فخر تھا کہ ان کی رگوں میں امیر المؤمنین حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا مقدس خون دوڑتا ہے[3] اس بھرم کو قائم رکھنے کے لیے مختلف محاذوں پر تاحیات سرگرم عمل رہے۔ چنانچہ جدید دور میں جب عربی زبان اور اسلامی اصول حیات اور قرآن کو چیلنج کیا گیا تو انھوں نے اس کو قبول کرتے ہوئے زبان کی حفاظت، اسلامی اصول کی معنویت اور قرآن کی حقانیت کے اثبات کو اپنی زندگی کا مقدس فریضہ قرار دیا اور اس فرض کو اس انداز سے ادا کیا کہ تاریخ ان کی اس خدمت کو کبھی فراموش نہ کرے گی۔

رافعی کا شمار عہدِ حاضر کے ان ادباء و مفکرین میں ہوتا ہے جنھوں نے قدیم عربی ادب اور اسلامی فکر کی مضبوط بنیادوں پر جدید ادب کی تعمیر کا بیڑا اٹھایا تھا۔ ان ادباء کو جدید عربی ادب کی تاریخ نے "ادباء محافظین" کا نام دیا۔ محافظین کی فہرست میں بیشتر وہ علماء و ادباء شامل ہیں جو مشرقی علوم و آداب اور اسلامی اقدار کو عزیز رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک ادب کے اندر اگر اسلامی تعلیمات کی روح نہ شامل ہو نیز وہ معاشرے کے اندر صالح اقدار کو قوت و توانائی نہ بخشتے ہوں تو وہ ادب درحقیقت مغربی علوم و آداب کی وہ بازگشت ہے جس کے پیچھے 'فن برائے فن' کا تصور کارفرما

---

* ریسرچ اسکالر شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ہوتا ہے جس کا مقصد صالح معاشرے کی تشکیل کے بجائے محض منتشر خیالات اور برگشتہ جذبات کی تسکین ہوتی ہے۔ اس کے برعکس ادباء و مفکرین کا ایک طبقہ وہ ہے جو جدید عربی ادب کی تعمیر و تشکیل خالص مغربی علوم و ثقافت کی اساس پر کرنا چاہتا ہے۔ در اصل اس طبقہ کی تہذیب و تربیت میں مغربی آداب و ثقافت کی روح کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ یہ طبقہ اپنے علمی و فکری نشو و نما کے لیے مغربی نظریات سے غذا فراہم کرتا ہے۔ ان کے نزدیک قدیم عربی ادب بے وقعت ہے اور اس کی محافظت کرنا گویا فکری اعتبار سے ذہن و دماغ کو بانجھ کر دینا ہے۔ چنانچہ قدیم عربی ادب و ثقافت کے خلاف محاذ آرا رہنا ادباء مجددین کا نصب العین قرار پایا۔[۳] ادباء کے اس رویہ نے قدیم و جدید کے درمیان ایک لامتناہی جنگ کا آغاز کر دیا۔ اس فکری کشمکش نے نہ صرف یہ کہ عربی زبان و ادب کی عصری معنویت پر سوالیہ نشان لگا دیا بلکہ تاریخ ادب عربی کی بنیادوں کو متزلزل کر کے رکھ دیا۔ اس کے باوجود ادباء کے درمیان اس معرکہ آرائی نے جدید عربی ادب کو فکر و فن کے حوالہ سے ایک نیا مقصد و منہاج عطا کیا اور بحث و نظر کے لیے نئے سمت کا پتہ چلا۔

جدید عربی ادب کی تاریخ میں رافعی اس لیے ممتاز ہیں کہ وہ خالص قدیم عربی ادب کے سرچشموں سے اپنی ادبی زندگی کی آبیاری کرتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب قطعی نہیں ہے کہ وہ ادب کے جدید تقاضوں اور عصری حسیت کو قبول کرنے سے انکار کرتے ہیں بلکہ وہ اپنے افکار و نظریات کو ادب کے قدیم قالب میں ڈھال کر جدید تقاضوں سے ہم آہنگ کرتے ہیں۔[۴] اس عمل میں ان کے ماحول اور ان کی ثقافت کا رنگ ان کی تحریروں میں صاف طور سے نظر آتا ہے۔

رافعی نے اپنے افکار و نظریات کی جنگ ایسے ماحول میں لڑی جبکہ ان کے متوازی افکار و نظریات کی جلوہ سامانیاں بیشتر ادباء و مفکرین کے دل و دماغ پر اپنا اثر قائم کر چکی تھیں۔ اس کے نتیجے میں ادب و فن کا وہ حصہ جس کے پہلو سے جدید ادب نے جنم لیا یکسر شکوک و شبہات کے دائرے میں آگیا۔ قدیم جدید کے مابین تفریق کی ایسی لکیر کھینچ دی گئی کہ اول الذکر نظریہ کا مطلب تخلف جمود اور تقلید پسندی قرار پایا جبکہ ہر طرح کی علمی و ادبی ترقی اور فکری و نظریاتی بالیدگی کا سہرا جدید کے سر گیا۔[۵] مآثر سلف کو استحسان کی نظروں سے دیکھنے اور ان سے استفادہ کرنے نیز قرآن اور فصیح عربی زبان کے دفاع میں لب کشائی کرنے والوں پر تقلید پسند اور قدیم پرست ہونے کی مہر ثبت کر کے جدید مخالف جیسے کا واجب المواخذہ باشندہ تصور کیا جاتا تھا، حالانکہ قدیم کو پس پشت ڈال کر جدید کی برکتوں سے مستفید ہونے کا تصور بالکل مہمل ہے۔ کیونکہ حقیقت میں قدیم کی ترقی کی انتہا جدید کی شکل میں نمودار ہوتی ہے۔

اصل میں قدیم مآخذ اور مآثر سلف کے ذخیروں کو اپنے فن کی بنیاد بنانے والوں کی اکثریت اس فکری سرچشمہ کی جرعہ نوشی تھی جسے عربوں کے تمام تر جمود و تعطل کے لیے ذمہ دار ٹھہرایا گیا تھا جس کی تلافی کے لیے فصیح عربی زبان کے متبادل عامیہ کے استعمال کی پُر زور وکالت کی جا رہی تھی۔[۶] جو سراسر تعصب اور اسلام مخالف رجحانات پر مبنی تھے، ورنہ وہ علماء جو عامیہ تحریک کے روح رواں مفکرین میں شمار کیے جاتے تھے خود ان کی علمی و ادبی عظمت فصیح عربی زبان کی مرہون منت تھی۔ رافعی کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے مغرب کے خاموش فکری انقلاب کے پس پردہ اسلام کے خلاف اٹھنے والے طوفان کا بروقت ادراک کر لیا اور قدیم و جدید نیز عامیہ و فصحی کی کشمکش سے پیدا ہونے والی صورت حال سے نبرد آزما ہونے کے لیے عزم و استقلال کے ساتھ میدان عمل میں آگئے۔ رافعی

چونکہ دین کے معاملہ میں راسخ العقیدہ تھے اس لیے عربی زبان کے تئیں بھی وہ اسی قدر سخت گیر موقف کے حامل ثابت ہوئے. ان کا خیال تھا کہ عربی زبان کے سلسلہ میں تساہل و تغافل اور نرم روی کا رویہ براہ راست دین اور قرآن کی اصل صورت کو مسخ کرنے کے مترادف ہوگا۔ یہی مغربی استعمار کا ہدف اولین تھا۔ مغربی افکار و نظریات سے خوشہ چینی کرنے والوں نیز جدید رجحانات کے علمبرداروں میں اس وقت کے سرکردہ ادبا و مفکرین شامل تھے جن کا سیاست میں بھی خاصا عمل دخل اور اثر و رسوخ تھا۔ ظاہر ہے ایسے ستونی حیثیت رکھنے والوں کے روبرو حق و صداقت کا پرچم لہرانے والوں کی تعداد ہر دور میں کم رہی ہے۔ باطل کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر حقیقت حال کا اظہار کر دینا ایک خاص جرأت کا تقاضہ کرتا ہے۔ رافعی نے اس جرأت کا برملا اظہار کیا۔ انھوں نے مغربی افکار کی کج روی اور مستشرقین کی علمی خدمات میں پوشیدہ دسائس و بے راہ روی کا ادراک کرتے ہوئے اپنے نظریات کی اشاعت اور دینی حمیت کے تقاضوں کو وقتی مصلحتوں پر ترجیح دی۔

رافعی چونکہ نہ سیاسی آدمی تھے اور نہ ہی سیاست میں کبھی دلچسپی لی[۹۴] اس لیے حقیقت حال کے بیان نیز حق و صداقت کی آواز مصلحت اندیشیوں کے [illegible] ہو سکی۔ قدیم و جدید نیز عامیہ و فصحی کے حوالہ سے زبان و ادب اور اسلام و مبادی اسلام کے سامنے جو چیلنجز تھے رافعی نے پورے حوصلے اور عزم و استقلال کے ساتھ ان کا سامنا کیا جبکہ دیگر علماء و مفکرین کے سامنے سیاسی حدود اور مصلحت کوشیوں کے تقاضے بھی تھے۔ لیکن رافعی نے ان مسموم نظریات کے بطلان اور صالح تصورات کے اثبات کے عمل میں کسی قسم کی مدارات کو جائز نہ سمجھا۔ چنانچہ طٰہٰ حسین، عقاد مازنی عبداللہ عفیفی اور سلامہ موسیٰ وغیرہ کی علمی و ادبی دنیا میں قدآوری اور سیاست میں اثر و رسوخ کی کبھی پرواہ نہ کی۔ یہ کہنا بہت حد تک درست ہوگا کہ اسلام اور عربی زبان کی محافظت و مدافعت میں رافعی تنہا نبرد آزما رہے حالانکہ ان کے نظریات سے اتفاق رکھنے والوں اور ان کی فکری ہم نوائی کرنے والوں کی تعداد کم نہ تھی لیکن اس میدان میں کھل کر رافعی کی حمایت کرنے کی جرأت رکھنے والوں کی تعداد افسوسناک حد تک کم تھی، مجلات و رسائل بھی اپنے اپنے حدود میں پابند عمل تھے۔ یہی وجہ ہے کہ رافعی کی موت سے تمام بلاد عربیہ اسلامیہ کو شدید جھٹکا لگا۔ وہ جس فکری محاذ پر برسر پیکار تھے اس کے حوالہ سے ان کی موت یقیناً بہت بڑا خسارہ تھا جس کی تلافی مشکل سے ہو سکتی ہے۔ لیکن تعجب ہوتا ہے کہ معاصر علمی و ادبی دنیا اس خسارہ کا احساس بھی نہ کر سکی۔ البتہ ایک مفکر نے دوسرے مفکر کو پہچانا اور اس کے علمی و ادبی فضیلت کا اعتراف کرتے ہوئے اپنی علمی قدآوری کا ثبوت دیا۔ طٰہٰ حسین جو فکری و نظریاتی سطح پر رافعی کے شدید ترین مخالف و معاند تھے رافعی کے مخلص ترین ناقد ثابت ہوئے اور سب سے پہلے انھوں نے رافعی کے انتقال پر تعزیتی کلمات بذریعہ تار روانہ کیے[۹۵]

رافعی کے ادب پر خاطر خواہ توجہ نہ دیے جانے کی ایک بہت بڑی وجہ ان کی وہ مخصوص فکر ہے جس پر ان کی تمام تحریروں کی بنیاد ہے۔ بات اصل یہ ہے کہ جس دور میں انھوں نے اسلام کی تبلیغ کے لیے ادب کا سہارا لیا اس میں دین اور ادب کو دو متوازی نظریات کی حیثیت سے برتا جاتا تھا۔ ادب سے مراد اخلاقیات کی تربیت یا صالح معاشرتی اقدار کو تقویت پہنچانا نہیں تھا بلکہ یہ محض برگشتہ خیالات اور باغیانہ جذبات کی تسکین کا مؤثر ترین وسیلہ تصور کیا جاتا تھا، چنانچہ رافعی اور اس نسل کے اکثر نوخیز ادباء کے درمیان مستقل ایک دبیز پردہ حائل رہا، جس سے نوجوان نسل نے کبھی جھانکنے کی کوشش نہیں کی۔ اس طرح رافعی کے ساتھ بھی وہی رویہ روا رکھا گیا جو

ہر اس ادیب و مفکر کے لیے رکھا جاتا ہے جن کی تحریریں اسلامی فکر کی عطر بیزیوں سے معطر ہوتی ہیں حالانکہ رافعی کے ادب میں وہ سب کچھ موجود ہے جس کا تقاضہ ایک قاری کر سکتا ہے مگر اخلاقی قدروں کی بالادستی کے ساتھ۔ یہی ان کے ادب کا امتیاز ہے۔

رافعی کی پرورش و پرداخت اور ان کی تہذیب و تربیت جس انداز سے ہوئی تھی اس کے نتیجے میں اپنے دین کے تئیں نہایت حساس ہونا فطری امر تھا۔ ان کا خیال تھا کہ عربی ادب اور اسلامی علوم و فنون کی بقا نیز اسلام کی روح دراصل فصیح عربی زبان کی بقا میں پوشیدہ ہے چنانچہ معاصر ادبا سے ان کے بیشتر معرکوں کی بنیاد اسی فکر پر مشتمل ہے لیکن دینی معاملات میں نہایت سخت گیر ہونے کے باوجود انھیں تقلید پرست یا دقیانوسی طرز حیات کا مبلغ نہیں کہا جا سکتا، ان کے ادبی و تنقیدی مضامین اس کے واضح ثبوت ہیں، البتہ یہ بھی درست ہے کہ وہ عام ادبا کی طرح 'فن برائے فن'، یا 'ادب برائے ادب' کے نظریہ کی حمایت نہیں کرتے بلکہ ادب برائے حیات یا ادب برائے اجتماع کے نظریہ کو ان کی تمام تحریروں میں مرکزیت حاصل رہی۔ چنانچہ ادب کے سہارے معاشرے میں صالح تصورات کی اشاعت اور اعلیٰ اخلاقی قدروں کی بالادستی قایم کرنے کے لیے تبلیغ دین کا جو انوکھا انداز اپنایا وہ پیش رو مفکرین و مصلحین کے طرز عمل میں نہیں ملتا۔ اس لحاظ سے جدید عربی فکر کے تناظر میں دیکھا جائے تو رافعی سب سے منفرد نظر آتے ہیں کہ انھوں نے ادب کو تبلیغ دین کا موثر ترین وسیلہ بنایا اور اس میں کامیاب ہوئے[۲۱]

رافعی کی گوناگوں صلاحیتوں کی بازگشت ان کی تحریروں کی شکل میں آج بھی سنائی دیتی ہے۔ شعر و سخن سے ادبی زندگی کا آغاز کیا اور اس دور کے صف اول کے شعرا میں شامل ہو گئے۔ اس میدان میں اتنی عظمت حاصل کرلی کہ 'شاعر حسن'، اور 'شاعر نشید' کے القاب سے ملقب ہوئے۔ دیوان کے دو حصے اور دیوان النظرات کا ایک جز ان کی شعری قدرت کے واضح نقوش ہیں۔ سہل پسندی، فکری بلندی، الفاظ کی بندش اور نغمگی و موسیقیت ان کی شاعری کی اہم خصوصیات ہیں۔ ان کی طبیعت شاعرانہ تھی مگر شعری وسائل ان کے جذبات اور ضمیر کے آواز کی کماحقہ تعبیر کے لیے بہت تنگ ثابت ہوئے۔ چنانچہ خوبصورت شاعری کا خطیر حصہ عربی ادب کو دے کر نثر فنی کی طرف مائل ہوئے۔

انقلابات زمانہ اور وقت کے تیزی سے بدلتے منظر نامے نے رافعی کو یہ شعور دیا کہ قوم کے لیے ان کے ذمہ کچھ اور ہی پیغام ہے۔ انھوں نے محسوس کیا کہ ادب کے نام پر جو سطحی قسم کی تحریریں مقبول عام ہو رہی ہیں ان میں اخلاقی قدروں کی بالیدگی کے لیے کوئی محرک نہیں بلکہ الٹے فساد قلب اور معاشرے میں خلفشار کا باعث ہیں چنانچہ انھوں نے ادب کو اسلامی روح کے تابع کر کے قلب و جگر کے تزکیہ اور فکر و نظر کے تغذیہ کے لیے سرگرم عمل ہو گئے۔

اس سلسلہ کی سب سے پہلی کڑی 'تاریخ آداب العرب'، اور پھر 'اعجاز القرآن'، کی شکل میں منظر عام پر آئی۔ ان دونوں تصانیف نے رافعی کو صف اول کے ادبا میں لا کھڑا کیا۔ تاریخ آداب العرب میں عربوں کے نشو و نما، ان کے رہن سہن، عادات و اطوار، اخلاق و کردار اور ان کے علمی و ادبی پہلو پر ایسی محققانہ بحث کی کہ یہ اپنی نوعیت کی پہلی کتاب تسلیم کی گئی اور پھر اسی نہج پر جامعات میں تاریخ ادب عربی کی تعلیم کا خاص اہتمام شروع ہو گیا۔ اس سے پہلے جامعات میں اس کا کوئی خانہ نہ تھا[۲۲] رافعی کی مقبولیت اور ان کی علمی عظمت نیز جدید عربی ادب میں ان کے حصہ کو متحقق کرنے کے لیے یہ کافی ثابت ہوئے۔ انھوں نے اس کتاب میں عالمانہ اسلوب، محققانہ طرز

ستدلال اور منطقی انداز تخاطب سے کام لیا ہے۔ تاریخی حقائق پر مستند تصنیف ہونے کی حیثیت سے آج بھی مقبول و متداول ہے۔

اسی طرح 'اعجاز القرآن' کی اشاعت نے رافعی کی صلاحیتوں کا اندازہ لگانے سے ادبا و نقاد کو عاجز کر دیا۔ ایک طویل عرصہ کے بعد اعجاز قرآن کے موضوع پر اس قدر مبسوط اور مدلل کتاب منظر عام پر آئی تھی اس کتاب یں علم و ادب اور فکر و فن کے وہ تمام جواہر موجود ہیں جن کی اس موضوع پر کسی کتاب سے تقاضا کیا جا سکتا ہے۔ جدید انداز میں علمی مباحث پر ایسی عالمانہ گفتگو کی ہے جس کے اندر قدماء کے اسلوب کا جلال اور جدید علماء کے فن کے جمال کا پرتو نظر آتا ہے۔ رافعی کی تمام کتابوں سے اعراض کر کے اگر صرف اس کو دیکھا جائے تو بھی علم و ادب کی دنیا یں ان کو زندہ و جاوید رکھنے کے لیے کافی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ علماء و نقاد جو رافعی کے ادب کو درخور اعتنا نہیں سمجھتے تھے وہ جب ان دو کتابوں کا تذکرہ کرتے ہیں تو ان کی علمی و ادبی عظمت کا اقرار کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں[۱۱۱]۔

ان دو معرکۃ الآرا تصانیف کے علاوہ ادب و تنقید کے میدان میں رافعی کا نہایت فکر انگیز اور قابل قدر صہ موجود ہے جو بہر حال تنقید میں ان کی بصیرت اور فکر و نظر کی گہرائی کا پتہ دیتا ہے۔ 'تحت رایۃ القرآن' تنقید کے حوالہ سے ان کا وہ قیمتی سرمایہ ہے جو اس دور کی فکری کشمکش کی بھرپور عکاسی کرتی ہے۔ یہ دو متوازی مکتبۂ فکر کے ٹکراؤ کے نتیجہ میں وجود پذیر علمی دستاویز ہے جو رافعی کی رجحان ساز تالیف تسلیم کی گئی۔ تحت رایۃ القرآن عربی زبان و دب اور مبادی اسلام اور قرآن کے خلاف اٹھنے والی آندھی کے تدارک کے حوالہ سے مضامین کا مجموعہ ہے جس کی علمی افادیت اہل فکر و نظر کے نزدیک مسلم ہے۔ اسی طرح ان کے تنقیدی مضامین کا وافر حصہ 'وحی القلم' کی تین جلدوں یں محفوظ ہے جن میں عربی تنقید کے سلسلہ میں رافعی کے واضح نظریات ملتے ہیں۔ وحی القلم میں شامل تنقیدی مضامین کے علاوہ ان کے دیگر علمی، دینی اور معاشرتی مقالے بھی شامل ہیں جن سے رافعی کے علمی تبحر اور علوم اسلامیہ میں دسترس کے ثبوت ملتے ہیں۔ تاریخی حقائق اور معاشرتی مسائل کو اپنے خاص افسانوی انداز میں پیش کر کے اس میدان میں اپنے متیاز کا سکہ جما دیا، گو کہ افسانہ نویسی کی طرف ان کا رجحان قطعی نہیں تھا۔

فلسفۂ حب و جمال کے موضوع پر رافعی نے جن قیمتی تحریروں کا اضافہ کیا ہے وہ جدید عربی ادب میں اپنی نوعیت کا واحد سرمایہ ہے۔ انشائیہ ادب کی یہ شاہکار تصانیف رافعی کے منفرد فن کی عکاسی کرتی ہیں جو یقیناً جدید عربی ادب کی تاریخ میں نئے فکر و فن کا اضافہ ہے۔ در اصل رافعی کو ان کی خود پسندی، خود اعتمادی اور دین و اخلاق کی روشنی یں دیکھا جائے تو وہ محبت کے لیے پیدا ہی نہیں کیے گئے تھے مگر واقعہ یہ ہے کہ انھوں نے محبت کی، اسی لیے ان کی محبت رنج و آلام کا ایک طویل سلسلہ ثابت ہوئی۔ اپنی خاص طبیعت اور عام انسانی فطرت کے درمیان مستقل کشمکش سے دو چار رہے۔ رافعی کی اس لامتناہی کشمکش کی بازگشت ان کی تصانیف رسائل الاحزان، السحاب الاحمر، اوراق الورد ور حدیث القمر کی تمام فصلوں میں سنائی دیتی ہے۔ فلسفۂ حب و جمال پر رافعی کی یہ تصانیف فکر و اسلوب اور موضوع کے اعتبار سے جدید عربی ادب میں خوبصورت اضافہ ہے کہ عشق و محبت کے ناگوار و خوشگوار مرحلوں سے گذرنے والا ب جب ان کتابوں کو پڑھے گا ان میں اپنے ہی دل کی آواز، اپنی امیدوں کی بازگشت اور اپنے ہی جذبات نٹتے محسوس کرے گا ـــــ جو ایک ادیب کو زندہ و پائندہ رکھنے کے لیے کافی ہے۔

حوالے

۱۔ خیرالدین الزرکلی : الاعلام ج ۱، ص ۲۳۵ ، دارالعلم للملایین ، بیروت ۱۹۹۰ء

۲۔ سعیدالعریان : حیاۃ الرافعی ، ص ۲۷

۳۔ ایضاً : حوالہ مذکور ، ص ۲۴

۴۔ طٰہٰ حسین کی متعدد تصانیف کے علاوہ 'مستقبل الثقافۃ فی مصر' اور سلامہ موسیٰ کی 'الیوم والغد' وغیرہ کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

۵۔ 'وحی القلم' میں شامل رافعی کے ادبی و تنقیدی مقالے دیکھے جاسکتے ہیں۔

۶۔ اس سلسلے میں طٰہٰ حسین کی 'فی الادب الجاہلی'، سلام موسیٰ کی 'الیوم والغد' اور محمد حسین ہیکل کی ابتدائی تحریریں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۷۔ انور الجندی : مقدمات العلوم والمناہج ... ج ۳، ص ۲۷۰

۸۔ العریان : حوالہ مذکور ص ۲۰۰

۹۔ ایضاً : حوالہ مذکور ص ۱۴۷

۱۰۔ ڈاکٹر عبدالحلیم عویس (قاہرہ) : الداعیۃ عبقری البیان : مصطفٰے صادق الرافعی ، مجلہ البعث الاسلامی جلد ۴۴ ، ص ۶۱ ، مارچ اپریل ۱۹۹۹ء ، لکھنو، الہند

۱۱۔ العریان : حوالہ مذکور ص ۶۷ نیز ص ۱۸۳ بحوالہ عقاد

۱۱(الف)۔ العریان : حوالہ مذکور ص ۶۷